

جدليّة النظر والعمل

في التأسيس الإسلامي لإلهيّات الحضارة

حبيب اللّه بابائي

ترجمة: حسين صافي

حبيب الله بابائي

من محافظة أربيل بإيران، درس في الحوزة العلمية في قم. متخصّص في الفكر الغربي ودراسات الحضارة. له عدد من المقالات والدراسات في مجال تخصّصه، منها:

ـ الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر، (إعداد)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤.

ـ حكمت عملى، حكمت تمدنى، مجلة: حكومت اسلامى، العدد ٦٢.

ـ كاركردهاى رهايىبخشِ «ياد رنج متعالى» در رويارويى با رنجهاى انسانِ معاصر، مجلة: نقد ونظر، العدد ٥٤.

ـ فرهنگ تكثرگراى غربى وچالشهاى نوپديد آن در زيست وهويت مسلمان شرقى، مجلة: علوم سياسى، العدد ٨٦.

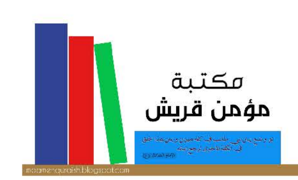
جدلية النظر والعمل
في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة

حبيب الله بابائي

جدلية النظر والعمل
في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة

ترجمة: حسين صافي

المؤلف: حبيب الله بابائي
العنوان: جدلية النظر والعمل: في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة
ترجمة: حسين صافي
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: إبراهيم الشحوري
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى، بيروت، 2014
ISBN: 978-614-427-044-8



Dialectic of Thought and Work

The Islamic Establishment of the Theology of Civilization

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط5 ـ خلف الفانتازي وُرد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

فهرس المحتويات



كلمة المركز

الحضارة ومشتقّاتها من المفاهيم التي قلّما لاقت كلمة أخرى ما لاقته من ترحاب بلغ أحيانًا حدّ الإجلال والتمجيد. وهذه الكلمة، على الرغم من كثرة استعمالها في النقاشات الفكريّة، لا يكاد يجزم المتابع بوجود اتّفاقٍ أو شبه اتّفاقٍ على تعريفٍ محدّد لها. ولكنْ ثمّة معنًى مشتركٌ رابطٌ بين المعاني الكثيرة التي استُعمِلت هذه الكلمة للدلالة عليها. هذا المعنى هو ما يحاول المؤلّف البحث فيه وإعادة القول وابتداءه. وفي هذا الكتاب يشكو المؤلّف من مجانبة الفلاسفة والمفكّرين المسلمين التطرّق إلى موضوع الحضارة والأمور الحضاريّة، لأنّهم قدّروا أنّ ساحة الحضارة هي ساحة العمل والواقع الخارجيّ، وهو شغل علوم أخرى تهتمّ بعالم الكثرة على حدّ تعبير الفلاسفة، فليترك الواقع الخارجيّ والشأن العمليّ لعلوم أخرى كالفقه وما شابهه. وأما الفلسفة وعلم الكلام فهما علمان نظريّان يجب تنزيههما عن الخوض في ساحات العمل.

وما يحاوله المؤلّف في هذه الصفحات هو مقاربة مجموعة من الموضوعات التي خبرها الفكر الإسلاميّ وأبدى القول فيها وأعاد؛ ولكن بعين غير حضاريّة ومن زاوية أخرى تختلف عن الزاوية التي يريد هو أن ينظر بها ومنها إلى هذه الموضوعات. وهذه الرغبة الطموحة التي يعترف

المؤلّف بأنّها خطوة في سفر طويل، هي التي دعت **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ** إلى ترجمة هذا العمل العلمي ونشره، وما أضفى على الكتاب مزيدًا من الأهميّة هو أنّ المؤلف اختار أن يقرن بحثه النظريّ بتجربة عمليّة في أديان أخرى غير الإسلام، يدّعي أصحابها إمكان التعامل معها والنظر إليها بعينٍ حضاريّة. يأمل المركز أن تكون في هذا العمل قيمة تضاف إلى الجهود المبذولة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، تنال رضا القرّاء وتراكم خبرة إلى خبراتهم.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2014

كلمة المُؤلّف

قلّما حظي موضوع «الثقافة والحضارة» -نظرًا إلى الطابع الدنيوي الذي يتّسم به- بالاهتمام والدراسة من قبل المفكرين المسلمين، ويندر أن تجد له تأثيرًا على تركيبة الفكر الفقهي والأخلاقي والكلامي والفلسفي أو حتى العرفاني، الأمر الذي يفسّر وجود مساحات شاغرة كثيرة في المصادر الإسلامية على الصعيد الاجتماعي؛ إذ لم يُسلَّط الضوء على الزوايا الخفيّة والمعقّدة في «الحضارة والثقافة الإنسانية» للتراث الوحياني، فيما نجد أنّ الفكر المسيحي، وعلى الرغم ممّا ينطوي عليه من جدب ذاتي، قد انساق في مواجهةٍ لاهوتية ودينية مع المفاهيم الاجتماعية والعلمانية؛ وذلك بسبب انخراطه في العالم العلماني وفي العلمانية الغربية بعد عصر النهضة، فسخّر مقولاته ومعطياته باتجاه حلّ المعضلات الإنسانية.

في هذا الكتاب الذي يتطرق إلى موضوع «الثقافة والحضارة» وعلاقته بالفكر الإسلامي والقضايا الدينية، لسنا بصدد طرح نموذج شامل لـ«الفكر الحضاري الإسلامي»؛ إذ من المعلوم أنّه لا يسع شخصًا واحدًا أو حتى تيارًا في مدرسة خاصة أن يؤدّي ذلك في بضع سنوات من الدراسة أو حتى أن يدوّن عددًا من المقالات في هذا المجال، ناهيك عن أنّ صياغة نموذج حضاري إسلامي هي عمل جبار يستدعي تشكيل فرق بحثية متنوعة

للنهوض بأعبائه، وتنظيم دراسـات متداخلة الاختصاصات ومتعددتها، وتهيئة الوقت والظروف اللّازمة لإجراء تجارب عـدّة؛ ليتّسع الأفق الحضاري الإسلامي ويبشّر بمستقبل مشرق للمسلمين في عالم اليوم.

إنّ الهدف من هذه الدراسة هو تقديم بحوث نظرية ومطارحات فكرية نستطلع من خلالها إمكان إجراء دراسات حضارية في موضوعات إسلامية، ودراسـات إسلامية في موضوعات حضارية. مضافًا إلى ذلك، الكشف عن دراسـات مشابهة تتوفّر عليها الثقافات الدينية الأخرى مثل المسيحية واليهودية، وإطلاع النخب المهتمّة بموضوع «الحضارة» على التجارب الأكاديمية التي أفرزتها تلك الثقافات في سعيها للربط بين رؤوس مثلث «الدين والثقافة والحضارة»؛ عسى أن يستفيد العلماء والمفكرون المسلمون من التجارب الفكرية لحملة هموم الدين والإلهيات في إطار الأسئلة المشابهة والأجوبة المتاحة، من أجل أن يحذروا عثراتها ويوظّفوا إمكاناتها حذرًا من ضياع الجهود.

من هنا، تمثّلت خطوتنا الأولى في تقديم وجيزة سريعة عن «ماهية الحضارة» و«طبيعة الدراسات الحضارية»، لنكون على بيّنة من مفهوم الحضارة والرؤية الحضارية في بحثنا هذا.

يشرح الفصلان الأولان[1] ماهية الحضارة ومفهومها.

فيما يسعى الفصل الثالث[2] إلى مقارنة مفهوم العقل العملي مع العقلانية الحضارية -أي العقل العامل في حقل الحضارة- لفتح الباب أمام المقاربات العملانية كي تخترق الآفاق المتعالية لإتاحة الفرصة لتطبيق التعاليم الدينية على أرض الواقع. ويبدو أنّ إناطة هذا الدور الفعّال بالعقل

---

(1) وهما مقالان مقتبسان من كتاب: **بحث نظري في الحضارة**، مع إضافات جديدة.

(2) وهو مقال منشور في العدد 62 من مجلة حكومت اسلامی.

في مجال الفكر الديني لن تسهّل التصدّي لعملية التعلمن -أي **إقصاء سلطة الدين عن ميادين الحياة- فحسب، وإنّما ستعمل على تفعيل العلوم الدينية مثل الإلهيات والأخلاق في المرافق الاجتماعية الكبرى دنيويًا وحضاريًا.**

ويناقش الفصل الرابع المقاربة الإلهياتية في الدراسات الحضارية، وفيه أكدنا إمكان توظيف الإلهيات الحضارية ضمن مفهومين هما: نظرة إلهياتية إلى المفاهيم الحضارية، ونظرة حضارية إلى المفاهيم الإلهياتية. والفصل هذا هو، في الحقيقة، توسيع لهذين المعنيين للإلهياتية الحضارية حتى نستبين، كخطوة أولى، معنى النظرة الإلهياتية للمقولات الحضارية، ونوضّح هذا التعبير «الإلهيات الحضارية» طبقًا لمصطلح الإلهيات قديمه وجديده. ثمّ نستطلع في الخطوة التالية إمكان النظرة الحضارية إلى المفاهيم الإلهياتية وأمثلتها المتاحة -مثل الغيب والرجاء والأضحية وغيرها- في الإلهيات الإسلامية، مقدّمين عبر هذه النافذة طريقًا مغايرًا للتفكير في البنى والإمكانات التي يتوفّر عليها الإسلام في رسمه ملامح الحضارة الإسلامية، نعوّض به عن بعض فراغ المساحات النظرية -أي تفسير التحوّلات الحضارية- والعملية -أي تأسيس الحضارة الإسلامية- التي يعاني منها التراث الفكري للمسلمين.

في الفصل الخامس نتأمّل طبيعة العلاقة بين التصوّف الإسلامي والحضارة الإسلامية بالاتجاهين النظري والتاريخي؛ ولذلك نحاول، عبر نظرة إجمالية، الوقوف على التطبيقات الحضارية للتعاليم الصوفية لنرى ما إذا كانت مثل هذه التعاليم تستوعب أساسًا النظرة العرفانية أم لا؟ من جهة أخرى، لو فرضنا إمكان هذه النظرة الدنيوية والحضارية إلى العرفان والتصوّف، فهلّا يؤيّد التاريخ مثل هذه الوظيفة للتصوّف؟ وهل كانت للصوفية (بالمفهوم الذي سنأتي عليه) حصّة في الحضارة الإسلامية أم لا؟

أمّا الفصل السادس[1]، فهو يلقي نظرة سريعة على سمات الثقافة التعدّدية المعاصرة في العالم الغربي، ليناقش التحديات التي خلقها هذا «التعدّد الثقافي» في الحياة الدينية للغربيين مثل «التعلمن الاستدلالي والسيكولوجي» و«هشاشة الإيمان» و«أزمة الهوية الدينية». ثمّ حاولنا، من خلال مقارنة المناخ الثقافي الغربي بالأوضاع الجديدة السائدة في العالم الإسلامي الذي ظهرت عليه بعض أعراض التغرّب الثقافي، دراسة احتمالات تعرّض البيئة غير الغربية إلى التحديات نفسها التي تعرّض لها الغرب على صعيد الحياة والهوية وإن بصورٍ مختلفة، ثم نختم الفصل بالإشارة إلى مقاربات متعدّدة لحلّ مشكلة التعدّدية العلمانية الغربية في المجتمعات الإسلامية، وتحقيق الوحدة الإسلامية السامية (الصراط المستقيم التوحيدي)، والتأكيد على ضرورة التعدّدية الإسلامية (السُّبُل التوحيدية) كبديل يستعاض به عن النموذج البلورالي المعاصر.

أمّا الفصلان السابع والثامن فيسلّطان الضوء على الفكر الديني الغربي المسيحي في الغرب في مجال مفاهيم «الدين، الثقافة، الحضارة». فالفصل الثامن يشرح اللّاهوت العملي وكيفية تشكّله عبر تاريخ الفكر الديني المعاصر للمسيحية، وذلك من خلال تناول:

أ- الظروف التاريخية والاجتماعية (العلمنة في الغرب).

ب- الآراء اللّاهوتية القديمة (اللّاهوت الرعوي واللّاهوت الأخلاقي).

ج- المفكرون والشخصيات والمراكز والكتب والصحف التي كان لها سهم كبير في تبلور هذا اللّاهوت.

د- الوظائف التوصيفية والتفسيرية والمعيارية والعملانية لهذا اللّاهوت.

وكذا الحال مع الفصل التاسع: «اللّاهوت والثقافة: إطلالة على

(1) وهو مقال نُشر في العدد 56 من مجلة: علوم سياسي.

التحوّلات الفكرية للّاهوتيين المسيحيين في الدراسات الثقافية»، **الذي** يصنّف ثلاث مراحل فكرية للّاهوت المسيحي في نظرته إلى **قضية الثقافة،** ويعرض إلى طبيعة الأسئلة والأجوبة المطروحة في أوساط أهمّ المفكرين المسيحيين من أمثال فريدريش شلاير ماخر، كارل بارث، بول تيليش، رودولف بولتمان، ريتشارد نيبور، جورج ميلبنك، وكاترين تينر، لنضع مساهماتهم الفكرية في ما يتعلّق بموضوعات «اللّاهوت والدين والثقافة والحضارة» في متناول أيدي الباحثين.

ونختم الكتاب بملحق وتلخيص[1] هو بقلم راقم السطور، وهو عبارة عن ترجمة وخلاصة للكتاب النفيس «اليهودية كحضارة»[2].

نأمل أن تفتح هذه الأبحاث آفاقًا جديدة في الرؤى الحضارية أمام الباحثين في الحوزات والجامعات، وتكون تمهيدًا لبحوث جديدة في هذا المجال.

وهنا أغتنم الفرصة لأحيّي أساتذة المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ومدرائه، سواء منهم الذين ساهموا ابتداءً بنشر بعض فصول هذا الكتاب في مقالات في مختلف المجلات العلمية ـ لا سيّما مجلّتي «نقد ونظر» و«آيينه پژوهش» ـ ووفّروا الظروف المناسبة لتصحيح كل فصل، أم أولئك الذين ما فتئوا يشجّعون على الدراسات الحضارية، وكان لهمّتهم وإصرارهم أطيب الأثر في استحداث حلقة الدراسات المقارنة والحضارية للإسلام والغرب.

وكذلك نشكر الأصدقاء والزملاء الباحثين في اللجنة العلمية للحلقة

(1) وقد نُشر هذا الملحق مؤخرًا في مجلة: آيينه پژوهش.

(2) مؤلف هذا الكتاب هو مردخاي كابلان.

الذين بذلوا جهدًا مشكورًا في مراجعة الفصول وأبدوا ملاحظات مكتوبة عن كلّ فصل.

وأخيرًا الشكر موصول للرئيسين السابقين للمركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية حجتي الإسلام الشيخين محمد تقي سبحاني وأحمد مبلغي، وكذلك الرئيس الحالي للمركز حجة الإسلام والمسلمين الشيخ توسلي، سائلًا المولى تعالى أن يوفقّهم ويسدّد خطاهم.

حبيب الله بابائي

الفصل الأول

ماهيّة الحضارة

مفهوم الحضارة

لا بدّ لإدراك مفهوم الحضارة من ولوج الخطاب العلمي للحضاريِّين[1]، والذي يعنى بالحقائق الحضارية والأمثلة المتعدّدة للحضارة. ومن نافل القول: إنّ معرفة نقطة الارتكاز المشتركة لمفكري علم الاجتماع[2] في ما يخصّ مسألة الحضارة لن يتمخّض عنها سبر غور الخطاب العلمي القائم فحسب؛ بل ستتيح أيضًا فهم معنى «الحضارة» نفسها ـ في مرحلة الثبوت ـ[3]، طبعًا دون أن نغفل الاختلافات الكثيرة التي تشوب الخطاب العلمي

---

(1) الباحثون والمختصّون في موضوعة الحضارة (المترجم).

(2) التأكيد على مفكري العلوم الاجتماعية سببه أنّ الحضارة في جوهرها أمر اجتماعي، ولأنّ المفكرين الاجتماعيين هم أكثر من عرّفوها.

(3) لا بدّ لنا من التفريق بين التعاريف المعيارية (Normative) والتعاريف المرجعية (Referencial) للحضارة، فالأخيرة هي تعاريف لعلماء الاجتماع في ضوء الحضارات الموجودة، وطبّقوها على الحضارات الظاهرية والتاريخية. فيما التعاريف المعيارية هي تعاريف تعبّر عن وجهة المفكرين أنفسهم وليس في ضوء الحضارات الظاهرية، ومن ثمّ يصدرون الأحكام على الحضارات بالاستناد إلى معاييرهم الذهنية والشخصية. فمن الأسئلة المرتبطة بالتعاريف المعيارية لا المرجعية نذكر على سبيل المثال: هل يمكن أن تؤول الأيديولوجيا إلى حضارة؟ وفي تعريفنا للحضارة هل نستطيع أن نعتبر الأيديولوجيا إحدى عناصرها؟ أمّا القضايا المتعلقة بالتعاريف المرجعية للحضارة فهي مثلًا: هل كانت الأديان الرومانية من أسباب سقوط الحضارة الرومانية أم ظهور الديانة المسيحية؟

للحضاريِّين. ففي حين يضع بعضٌ الحضارةَ في خانة العلم والتكنولوجيا، يقرأ بعضٌ آخر مصطلح الحضارة وإحياءه من منظار السلطة السياسية، ويدمج فريق ثالث الحضارة مع الثقافة ويعتبرهما يعبّران عن مفهوم واحد. بيد أنّ تباين القراءات وتعدّد تعاريف الحضارة لا يعني غياب نموذج مفهومي مشترك يجمع المفكرين السوسيولوجيين حول هذا المصطلح، كما لا يعني تعذّر العثور على هذا المشترك المفهومي. فجميع هذه الفوارق والتعاريف تعبّر عن وجود قراءات متفاوتة لحقيقة واحدة. ولو تسنّى لنا معرفة العناصر الرئيسة أو الفرعية للحضارة، وكذا، نواتها الأصلية، سيتّضح وقتئذٍ موقع كلّ من تلكم التعاريف والآراء في دراسات الحضارة.

لقد تباينت آراء المفكرين الذين خاضوا في موضوع الحضارة أو كتبوا دراسات حول تاريخ الحضارة الشرقية أو الغربية، ولكن في الوقت نفسه توجد نقاط اشتراك كثيرة تجمعهم، وهي التي تمهّد الطريق للوصول إلى النواة المشتركة المنوّه إليها. فمثلًا ثمّة مشتركات بين الدراسات التي تعنى بتاريخ الحضارات مثل قصّة الحضارة لـ وِل ديورانت، هنري لوكاس، ش. دولاندلن، إدوارد غيبون، شبيل فوغل، وآخرين، تجعل من إطلاق عنوان تاريخ الحضارة على جميع تلك الدراسات أمرًا مبرّرًا. ومثل هذه المشتركات موجودة أيضًا بين مفكري العلوم الاجتماعية وإن اختلفت رؤاهم ومقارباتهم إزاء مصطلح «الحضارة»، ويؤشّر ذلك كلّه إلى وجود مشترك مفهومي «للحضارة» عندهم. ومن المعلوم أنّ اختلاف تعاريف الحضارة يعود بالأساس إلى اختلاف مقاربات هؤلاء المفكرين حول أصل «التعريف»؛ إذ تناول بعضهم العناصر وبعضٌ آخر الخصائص وثالث المنطلقات أو نطاق الحضارة. ولتوضيح هذه النقطة نقول، ارتأى بعض علماء الاجتماع مثل البريطاني إدوارد تايلور أن يعرّف الحضارة من خلال بعض العناصر والمقوّمات الحضارية من قبيل الدين والفن والقانون والأخلاق والعادات والتقاليد والمعتقدات، فيما تناول آخرون

مثل ألفريد فيبر الخصائص الحضارية، وذهب فريق ثالث مثل فلهلم فان هومبولت إلى التركيز على نطاق الحضارة في تعريفه لها. وثمة آخرون آثروا تعريف الحضارة بحسب مراحل تبلورها التاريخية مثل اشبنجلر الذي قسّم الحضارة إلى مرحلة متأخرة حجرية وبلا إبداع، ومرحلة شيخوخة الثقافات الأحادية الحبلى بالمصير واكتئابها[1]. إذن، كما نلاحظ، فإنّ اختلاف المقاربات[2] بالنسبة إلى التعاريف والتفاسير المذكورة عن الحضارة، منشؤه اختلاف أسس «التعريف» ومبادئ. لقد سعى بعضٌ إلى تقديم تعريف ماهوي عن الحضارة من خلال التركيز على جنسها وطبيعتها (رؤية ماهوية)، وثمة من وضع في تعريفه للحضارة حدودًا كلية أو جزئية للتمييز بين الحضارة والثقافة (رؤية تمييزية جامعة ومانعة، ورؤية متمايزة عن جميع الأمور المشبهة). هذا مضافًا إلى تعاريف أخرى للحضارة تهتم بتفسير أسباب الحضارة (رؤية تفسّر علل الشيء)، ثمّ تعريف يسمّى نظرية التحليل المفهومي[3] يحلّل العناصر المفهومية للحضارة، وهذا الأسلوب التعريفي هو الأشمل قياسًا بسائر التعاريف. وعلى الرغم من أنّ

---

(1) داريوش آشوري، **تعريف ها ومفهوم فرهنگ**، طهران، منشورات آگاه، 2001م، ص41 و48.

(2) توجد من بين الاتجاهات المتعددة في علم الاجتماع، مقاربات مختلفة في تعريف الحضارة مثل المدرسة التطورية، ومن رموزها كونت وسبنسر اللذين يعتقدان بتطوّر المجتمعات البشرية؛ والمدرسة الحضارية النوعية، ومن رموزها سوالد شبنگلر وپيتريم سوروكين وبنجامين نلسون الذين سعوا إلى تصنيف الحضارات على مرّ التاريخ؛ ومدرسة علم النفس الاجتماعي الحضارية، ورائدها سيغموند فرويد الذي يعدّ كتابه **«قلق في الحضارة»** دراسة نقدية من زاوية علم النفس؛ وأخيرًا المدرسة الحضارية المقارنة، ومن أشهر رموزها آرنولد توينبي في علم التاريخ وماكس فيبر في علم الاجتماع، وفي الفترة الأخيرة أنطوني لويس وصاموئيل هنتنغتون. (انظر: أحمد صدري، **مفهوم تمدن ولزوم احياى آن در علوم اجتماعى**، ط1، طهران، المركز الدولي لحوار الحضارات، منشورات هرمس، 2001م، ص11ـ28).

(3) يطلق على هذا الأسلوب لدى العلماء المسلمين مصطلح «شرح الاسم»، وهو يختلف عن تعريف شرح اللفظ أي التعريف اللفظي وكذلك التعريف الحقيقي (الماهوي).

هذا التعريف، على غرار التعريف الحقيقي، بصدد تحليل المعاني الغامضة في المعرّف، لكنّه، بخلاف التعريف الماهوي، لا يسعى إلى الكشف عن جوهر الحضارة وتحليل ماهيّتها. كما يتمايز التحليل المفهومي عن التحليل اللفظي، فكلاهما يتناول معنى «حضارة»، مع فارق أنّ التحليل اللفظي يبيّن معنى الحضارة فيما يحلل التعريف المفهومي هذا المعنى، أي بعبارة أوضح: الأول بيان اللفظ والثاني بيان لمفهومه[1].

من جملة التعاريف الماهوية لكلمة الحضارة ذلك الذي طرحه فوكوتساوا يوكيجي في كتابه «نظرية الحضارة»؛ إذ عرّف المصطلح في معنيين: «محدود» و«شامل»، فالحضارة بالمعنى الأول تعني زيادة استهلاك الإنسان وقائمة الكماليات التي تضاف إلى ضروريات حياته اليومية. في حين أنّ الحضارة بمعناها الثاني الشامل تتعدّى حدود الرفاهية في إطار الضروريات اليومية إلى تهذيب المعرفة وتربية الفضيلة على النحو الذي يرتقي بالحياة البشرية إلى مدارج راقية. وطبقًا لهذا التعريف، فإنّه كلما كان الاختلاط الاجتماعي أكبر، كانت لقاءات أفراد الشعب بعضهم ببعض أكثر، وكلّما توسّعت العلاقات الإنسانية وتطوّرت نماذجها الحياتية، اندفعت طبيعة الإنسان نحو التطوّر والتحضّر وارتقى الإدراك عنده إلى مستويات عالية[2].

يقدّم هرسكفيتس تعريفًا عِلّيًا (العلّة الفاعلة) للحضارة فيقول: «الحضارة هي مجموع العلوم والفنون والآداب والسنن، والمؤسسات والبنى الاجتماعية التي تطوّرت وتكاملت بفضل الإبداعات والاختراعات ونشاطات الأفراد والجماعات البشرية عبر القرون والعصور الماضية،

---

(1) انظر: أحد فرامرز قراملكي، **روش شناسى مطالعات دينى**، ط1، مشهد، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، 2001م، ص148-152.

(2) فوكوتساوا يوكيچي، **نظريه ى تمدن**، ترجمة: جنكيز پهلوان، ط2، طهران، منشورات گيو، 2000م، ص119-120.

والمتداولة في جميع مرافق المجتمع أو عدّة مجتمعات مرتبطة ببعضها، كما هو شأن الحضارة المصرية والحضارة اليونانية والحضارة الفارسية، ولكلّ خصائص ترتهن بالعوامل الجغرافية والتاريخية والتقنية الخاصة بها»[1].

لقد حاول معظم المعرّفين للحضارة أن يفسّروا العلاقة بينها وبين الثقافة على أنّها علاقة متمايزة من خلال الوقوف على نقاط الاختلاف والشبه بينهما. واعتقد بعضٌ بترادف كلمتي «حضارة» و«ثقافة»، فكان يستخدمهما بالتناوب، على سبيل المثال إدوارد تايلور كان يستخدمهما في معنًى واحد، فهو يقول: إنّ «ثقافة» أو «حضارة»، موضوعةً في معناها الإثنولوجي الأكثر اتساعًا، هي هذا الكلّ المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع[2].

وحول المسار التاريخي لمفهومي الحضارة والثقافة وتمايزهما عند الألمان والإنجليز، كتب المفكر الإيراني داريوش آشوري:

قبل أن يمايز تايلور بين مفهومي «ثقافة» و«حضارة»، أو بعبارة أوضح: عندما اعتبر أنّ مفهوم «ثقافة» ينطوي على دلالة أقلّ من مراتب الرقي العليا، أصبح المصطلحان، تقريبًا، مترادفين لدى عدد غير قليل من الباحثين الإنجليز، لدرجة أنّ اختيار أحدهما كان يعتمد إلى حدّ بعيد على مذاق الشخص ومدى استئناسه بالمصطلح. وفي ألمانيا جرت محاولات عدّة للفصل بين هذين المفهومين أحدهما عن الآخر، بريادة فلهلم فون هامبولت، ثمّ اقتفى أثره ليبرت وبارث، وترى تلك المحاولات تعلّق الثقافة بالمنجزات

(1) محمود روح الأميني، زمينه فرهنگ شناسى، ط5، طهران، منشورات عطار، 2000م، ص49.
(2) فرهنگ ابتدایی؛ نقلًا عن: المصدر نفسه، ص48.

الفنية والاقتصادية أو لنقل الصعيد المادي، وفي المقابل، تخصص الحضارة بالنشاطات الخارجية والطاقات المعنوية الإنسانية[1].

ويقول هنري لوكاس في مقدمة كتابه «قصة الحضارة» بترادف مفهومي الحضارة والثقافة، عدا نقطة تباين واحدة تتمثّل في الدائرة المفهومية لكلّ منهما؛ إذ إنّه يعتبر الحضارة أوسع معنًى من الثقافة، يقول في هذا الصدد:

إنّ تاريخ استعمال كلمة «حضارة» أقدم، وقد تفادى الأنثروبولوجيون استعمال هذه الكلمة نظرًا إلى الغموض الذي يكتنفها، ولجأوا بدلًا من ذلك إلى كلمة «ثقافة»، طبعًا، في الوقت الحاضر، يحيل كلا المصطلحين على المفهوم نفسه، باستثناء أنّ «ثقافة» أكثر تحديدًا من «حضارة» سعةً وزمنًا، وهو ما يفسّر إطلاقنا تسمية «الثقافة الهوميرية أو الحضارة الغربية»[2].

بدوره يرفض غي روشه بشدّة الفصل بين مفهومي «حضارة» و«ثقافة» معتبرًا ذلك أمرًا مصطنعًا وغير معقول بالمرّة، من هنا نجد إعراضه عن استعمال «حضارة» في مقابل «ثقافة»[3].

وبإزاء ذلك، ثمّة من يعتقد بترادف المصطلحين في المعنى الرئيسي، ولكن في الوقت نفسه تباينهما في المعنى الفرعي. وبنظرة أشمل: أشار جوليوس كولب في معجم العلوم الاجتماعية إلى كلا المعنيين في إطار العلاقة بين الثقافة والحضارة. في المعنى الأصلي يرى نوعًا من الترادف بين المصطلحين تظهر فيها الحضارة وجهًا من وجوه الثقافة. بعد ذلك

---

(1) داريوش آشوري، **تعريف ها ومفهوم فرهنگ**، مصدر سابق، ص40ـ41.

(2) هنري لوكاس، **تاريخ تمدن**، ترجمة: عبد الحسين آذرنگ، ط1، طهران، منشورات سخن، 2003م، ج1، ص19ـ20.

(3) انظر: غي روشه، **كنش اجتماعي**، ترجمة: هما زنجاني، مشهد، منشورات جامعة فردوسي، فبراير/ شباط، 1988م، ص120.

يشير إلى المعنى الفرعي؛ إذ يقف المصطلحان أحدهما في مقابل الآخر، فمصطلح «ثقافة» يعنى بالمعتقدات والإبداعات الإنسانية المرتبطة بالأساطير والدين والفنون والآداب، فيما يرتبط مصطلح «حضارة» بمجال المنجزات الإنسانية ذات الصلة بالتكنولوجيا والعلوم[1].

كان التصوّر السائد في القرن التاسع عشر عن الحضارة هو الارتقاء (أي الأورَبة)[2]، حتى جاء ألفرد فيبر في عام 1920م ليعلن، ردًّا على اشبنجلر، أنّ الحضارة بما تعنيه من منجزات المجتمع العينية والفنية والمعلوماتية هي نفسها الثقافة بمنجزاتها العقلية مثل الدين والفلسفة والفن. باعتقاد فيبر أنّ الحضارة تتّسم بالتراكمية واللّاعودة، في حين أنّ عناصر الثقافة متغيّرة جدًّا وأحادية وغير تكثّرية[3]. يناقش دوني كوش الجذور التاريخية للثقافة والحضارة، ويطرح تمايزهما بصورة أخرى؛ إذ يقول:

كانت كلمة «ثقافة»، حينها، قريبة من كلمة أخرى حازت نجاحًا كبيرًا (أكبر مما حازته كلمة «ثقافة») ضمن معجم القرن الثامن عشر الفرنسي وهي كلمة «حضارة». الكلمتان تنتميان إلى الحقل الدلالي ذاته وتعكسان التصورات الأساسية. قد يتمّ الجمع بينهما أحيانًا، ولكنّهما ليستا مترادفتين تمامًا؛ إذ تستحضر «ثقافة»، بشكل أكثر، التقدّم الفردي، وتستحضر «حضارة» التقدّم الجماعي. مثلما هو الأمر مع نظيره «ثقافة» وللأسباب نفسها، كان مفهوم «حضارة» موحدًا، ولم يُستعمل حينها إلا في صيغة المفرد. سرعان ما تحرّر اللفظ لدى الفلاسفة الإصلاحيين من معناه الأصلي الجديد (إذ لم يظهر إلا في القرن الثامن عشر) الذي كان يدلّ على

---

(1) انظر: جوليوس گولد ووليم كولب، **فرهنگ علوم اجتماعى**، ترجمة: فريق من المترجمين، طهران، منشورات مازيار، 1997م، ص267.

(2) أي إضفاء الصبغة الأوروبية.

(3) داريوش آشوري، **تعريف ها ومفهوم فرهنگ**، مصدر سابق، ص41.

تهذيب الآداب ليعني بالنسبة إليهم الصيرورة التي تخلّص الإنسانية من الجهل واللّاعقلانية. ومن خلال تكريس هذا المنحى الجديد «حضارة»، فرض المفكرون البورجوازيون الإصلاحيون الذين لم يكن يعوزهم النفوذ السياسي تصورهم لحكم المجتمع الذي كانوا يرون أنّ عليه أن يرتكز على العقل والمعارف. عُرّفت الحضارة، إذًا، على أنّها صيرورة تجويد المؤسسات والتشريع والتربية. الحضارة حركة لا تكتمل ويتوجّب دعمها، وهي تمسّ كلّ المجتمع، بدءًا بالدولة التي عليها أن تتخلّص من كلّ ما هو غير عقلاني في اشتغالها. وأخيرًا يمكن للحضارة ويتوجّب عليها أن تمتدّ إلى كلّ الشعوب التي منها تتكون الإنسانية[1].

ويواصل كلامه فيتطرّق إلى الجدال الألماني الفرنسي والتباين بين الرؤيتين وتأثيرات ذلك في بلورة معنى جديد لـ«حضارة» و«ثقافة». يقول كوش:

«كلّ ما يتعلّق بالأصيل ويساهم في الإغناء الفكري والروحي هو من مجال الثقافة، وعلى النقيض من ذلك، كل ما لا يعدو كونه مظهرًا براقًا ورهافة وتهذيبًا سطحيًّا هو من مجال الحضارة. الثقافة، إذًا، تقابل الحضارة كما يقابل العمق السطحية»[2].

أمّا المفكر الإيراني داريوش آشوري فيقول عن التباين بين المصطلحين المذكورين:

«على صعيد التقابل بين مفهومي الحضارة والثقافة، تعنى الحضارة بالأنظمة الكبرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تتشكل

---

(1) دوني كوش، **مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعى**، ترجمة: فريدون ويدا، ط1، طهران، منشورات سروش، 2002م، ص19ـ20.

(2) المصدر نفسه، ص18.

على رقعة جغرافية واسعة، إمبراطورية مثلًا، مع ثقافة واسعة ومهذّبة منبثقة عن ثقافة شعب متعلّم ذي آداب مكتوبة منتشرة»، في حين يمكن لشعب يعيش حياة «بدائية» أن تكون له «ثقافة». بطبيعة الحال، إنّ بساطة التقنية في مجال ما، العمارة مثلًا أو سائر الصناعات البشرية الأخرى، لا تندرج ضمن مجال ثقافي واحد؛ إذ يمكن لبعض جوانب الحياة الثقافية في ثقافة أو حضارة بدائية أو أكثر بدائية، أن تكون مركبة بطريقة معقّدة أو أن يكون مناخها الثقافي، وبحسب الإمكانيات المتاحة، على درجة كبيرة من الرقي والتقدّم[1].

ثمة آراء أخرى مطروحة في هذا المجال تستحقّ الاهتمام في إطار توضيح أوجه التمايز بين «ثقافة» و«حضارة». يعتقد مكايفر أنّ الثقافة تعبير عن إرهاصات الحياة (مثل الأيديولوجيا والدين والآداب)، وفي المقابل، فإنّ الحضارة تبلور المجتمع والنظام والسيطرة على الظروف الاجتماعية (التقنيات والمنظمات الاجتماعية). ويرى كروبر أنّ الثقافة تعنى بالقيم الاجتماعية والحضارة بالوقائع الاجتماعية. وثمّة من يختزل الحضارة في مظاهر الثقافة المادية ويدّعي أن مظهرها يتجسّد في الحياة المدينية[2]. أمّا نوربرت إلياس فيطلق مصطلح الحضارة على المظاهر الخارجية للحياة البشرية وذلك في مجال تمييزه بين «ثقافة» و«حضارة»[3]، وعند آخرين، الحضارة هي خط معيّن يتجاوزه شعب بدائي لبلوغ ثقافة أرقى في مجال الصناعة والفن والأخلاق[4].

كان لبعض المفكرين المسلمين أيضًا رأي في مسألة الفصل بين الحضارة والثقافة. فالمفكر الجزائري مالك بن نبي (1905ـ1973م) في

---

(1) المصدر نفسه، ص128ـ129.

(2) محمود روح الأميني، زمينه فرهنگ شناسي، مصدر سابق، ص49ـ50.

(3) Norbert Elias, The Civilizing Process, Oxford, Blackwell, 1984, p4-5.

(4) موسوعة ماير (Meyers Konversation Lexikon)؛ نقلًا عن: رامين جهانبگلو، «مفهوم فرهنگ در آينه جهان امروز»، مجلة كيان، العدد 19.

عين تمييزه بين المصطلحين، كان ينظر إلى الثقافة على أنّها روح الحضارة. ونظرته إلى الحضارة قريبة من نظرية الإنسان والأساليب التي تحقّق مستلزمات إنسانيته في إطار بيئة طبيعية محدّدة (التراب والوقت)، وما يمنح الحضارة روحها أشياء أربعة، بحسب رأيه، تندرج في نطاق الثقافة، وهي:

1ـ الرؤية الأخلاقية، 2ـ الرؤية الأسطاطيقية، 3ـ النهج العملاني، 4ـ الصناعة[1].

ويحاكي المفكر الإيراني علي شريعتي مقاربة ابن نبي في علاقة الحضارة بالثقافة، حين يطرح، ابتداءً، تعريفًا عامًّا عن الحضارة بقوله: إنّها مجموع المنجزات والمدّخرات المعنوية والمادية للمجتمع الإنساني. ونعني بالمنجزات الإنسانية الأشياء التي لا تتوفّر عليها الطبيعة في الحالات الاعتيادية، ويصنعها الإنسان (في مقابل صنع الطبيعة). ثمّ يبيّن في موضع آخر التباين بين الثقافة والحضارة بالمعنى الخاص قائلًا: كلّ ما هو معنوي يسمّى ثقافة، وكلّ ما هو مادّي يسمّى حضارة (بالمعنى الأخصّ)[2] . وفي موضع آخر يفسّر الحضارة تفسيرًا آخر غير مادّي:

«باعتقادي أنّ الحضارة هي البيئة الملائمة والخصبة التي تمكن كل موهبة من أن تزهر بحريّة... أولئك الذين ينظرون إلى الحضارة من زاوية عينية مادية، إنّما يركزون على اللباس والثروة والإنتاج والاستهلاك والبنايات، وبصورة عامة المظهر الخارجي للأفراد وظاهر الحضارة، في حين، أنّ الحضارة، طبقًا لرؤيتي، حالة معنوية وروحية ومرتبة فكرية»[3].

رضا داوري مفكر إيراني آخر يدلي بدلوه في هذا البحث ويمايز بين

---

(1) رضوان السيد، **اسلام سیاسی معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، ترجمة: مجيد مرادي، ط1، طهران، مركز دراسات الإسلام وإيران، (باز)، 2004م، ص67.

(2) علي شريعتي، **تاريخ تمدن**، طهران، منشورات قلم، 1980م، ج1، ص5 و9.

(3) المصدر نفسه، ص46.

الحضارة والثقافة واصفًا الحضارة بأنّها مسيرة انتشار نمط تفكيري خاص وانعكاس تأثيراته على علاقات الأفراد والشعوب وتصرّفاتهم وسلوكياتهم وعلومهم وفنونهم المتشابكة والمتعالقة والمنتمية إلى أرومة واحدة[1]. أمّا الثقافة فهي، برأيه، جوهر الحضارة؛ لذا، فالسنن والتقاليد وحتى ظاهر الأعمال الفنية والفلسفية لشعب ما تعدّ، بحسب هذه النظرة، من عناصر الحضارة ولا علاقة لها بالثقافة؛ إذ إنّ الأخيرة هي جوهر السنن والتقاليد ومفهومها وعين الفكر الفني والفلسفي[2].

إذن، يمكن من خلال مفهوم الحضارة بإزاء الثقافة، والأمثلة التي طرحها علماء العلوم الاجتماعية وكذلك المؤرّخون للحضارة أو عبر البحوث التي أوردها مؤلّفو «قصص الحضارات» في كتبهم، يمكن أن نؤسّس النواة الأصلية للحضارة لنقترب من حقيقتها، ونقول:

أ- كلّ حضارة مجتمع، ولكن ليس بالضرورة أن يكون كلّ مجتمع حضارة[3]،

---

(1) رضا داوري اردكاني، **اوتوپي وعصر تجديد**، ط1، دار الساقي، 2000م، ص72.

(2) رضا داوري اردكاني، **تمدن وتفكر غربى**، ط1، طهران، دار الساقي، 2001م، ص93.

(3) يقول الدكتور علي شريعتي في تعريف الحضارة: «هي مجموع البنى والمكتسبات المعنوية والمادية التي يصنعها المجتمع الإنساني والموروثة من السلف أو من الآخرين، ويشترك المجتمع الإنساني والفرد في خلق روحها. بيد أنّ المجتمع هو المبدع لها لكونه المبدع للفرد. من هنا، فإنّ الفرد قد أخذ الجوهر والآثار من المجتمع، وعلى هذا، فإنّ العبقري أيضًا هو ثمرة المجتمع. وبالنتيجة، فإنّ المجتمع لا الفرد هو المبدع للحضارة والثقافة ... ويتابع شريعتي فيقول: مجتمعان لم تنشأ فيهما الحضارة:

1- أرض كانت جرداء لا حياة فيها وعجزوا عن مهاجمتها.

2- أرض أُغدق عليها الخير والبركة، فلم يتصارعوا لا في ما بينهم ولا مع الطبيعة.

فالحضارة لم تظهر في أمريكا الشمالية وأوروبا لكنّها ظهرت في إيران وفي بلاد ما بين النهرين وفي سومر حيث الأرض عبارة عن مستنقعات، فاضطرّهم العمل والجهد الدؤوب إلى التفكير والقيام باختراعات، وكذلك في اليونان وهي عبارة عن أرخبيل متناثر أجبر سكانه على الصراع مع البحر والسيادة عليه». (علي شريعتي، **تاريخ تمدن**، مصدر سابق، ص9 و11 و18).

كما إنّه ليست كلّ حكومة أو سلطة سياسية حضارة[1].

ب- لكلّ حضارة منشأ عقلاني[2] هو بمثابة ثقافة تلك الحضارة، فأولئك الذين استعملوا الثقافة بديلًا للحضارة كانت أنظارهم ترنو إلى هذا البعد العقلاني في الحضارات، وتعنى هذه الأبعاد العقلانية التي تنطوي عليها الحضارات بمسألة الهدف من الحياة، والمعنى المودع في العقل الجمعي حول الحياة. فمن هذه النقطة تتشكل مسائل من قبيل الحكومة والسلطة والمشروعية في حقل السياسة، ومفاهيم الإنسان والدين والمجتمع والحياة في مجال الثقافة، وأخيرًا قضايا العمل والطبيعة والثروة على صعيد الاقتصاد وهكذا الواجبات أو الحقوق المعيّنة للإنسان. وفي إطار هذا التصوّر المشترك عن الحياة يكتسب البشر هويتهم الموحّدة، ويضفون على اجتماعهم النسق والنظم. وبالاستناد إلى هذه الأبعاد العقلانية ترتسم ملامح الحكومات، دينية أم علمانية، رأسمالية أم اشتراكية، أسلوب النظام المركزي الموجّه أم اللّامركزي، وتغرز هذه الأبعاد في العقل الجمعي عوامل الحكومة -كلًّا حسب دورها- والتي على أساسها يتشكل الخطاب السياسي والاجتماعي.

ج- لكل حضارة مجموعة من النُّظُم الاجتماعية، مثلًا، النظام

(1) يقول توينبي: «كل حضارة تنضوي في مرحلة تاريخية من حياتها تحت لواء الوحدة لدولة عالمية تأخذ شكل الإمبراطورية، كما يعتقد المفكر الإيراني داريوش آشوري أنّ الحضارة هي نتاج للأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الكبرى تظهر في رقعة جغرافية واسعة، وعادة ما تكون مقترنة بإمبراطورية من نوع ما». (داريوش آشوري، دانشنامه سياسى، ط2، طهران، منشورات مرواريد، 1991م، ص35 و128).

(2) العقلانية هنا ليست بمفهومها الفلسفي؛ بل بوصفها مجموعة من الميول والمعارف والمعتقدات الجمعية التي تؤثّر في العمل والنشاط والسلوك الجمعي. طبعًا، لا تتعارض هذه العقلانية مع العقلانية الفلسفية، كما يمكن للعقلانية الاجتماعية أن تنبثق عن المقولات الفلسفية.

الاقتصادي، والنظام الثقافي وكذا النظام السياسي. وأساسًا، فإنّ هذه النُّظُم هي التي تشكل الإطار العام لحضارة ما. طبعًا، لكلّ من هذه النُّظُم الحضارية بعدٌ نظري وآخر عملي اجتماعي، مثلًا، للنظام الأخلاقي أو الديني أو السياسي أو الاقتصادي أبعاد نظرية فكرية ترتبط بالعقلانية الفكرية والثقافية، وفي المقابل، تحتوي كلّ من هذه النُّظُم أبعادًا عملية موضوعية، منبثقة من تلك الأبعاد النظرية الفكرية، تبلور شكل الحضارة، فعلى هذين البعدين تقوم أسس الحضارات (في مقابل الثقافة)، وهي نفسها النُّظُم العملية الموضوعية، والتي تفضي إلى ظهور الحضارة.

ومن المهم أن نذكر أنّ بعض النُّظُم المذكورة يكون أثر الجانب النظري العقلاني فيها أكثر بروزًا، بينما يطغى على بعض آخر الجانب العملي الموضوعي. فمثلًا لكلّ من النُّظُم الأخلاقية أو الثقافية أو الفلسفية تأثير أكبر في المجال العقلاني، في حين أنّ تأثير النُّظُم السياسية أو الاقتصادية وحتى الدينية يكون أكبر في الحقل الاجتماعي العملي. وبغية التعرّف أكثر على معنى الحضارة ينبغي أن نشير إلى مفهوم النُّظُم ونبيّن أهمية كلّ منها وموقعه في تشكل الحضارات.

سمات النظام الحضاري

من المعلوم أنّ بمقدور كل نظام اجتماعي بما يحتوي من مواصفات خاصة أن يلعب دورًا في تشكيل الحضارة، ذلك أنّه لا بدّ من توافر عناصر بمواصفات معيّنة حتى يتسنّى تأسيس نظام حضاري، ومن أهمّ تلك المواصفات المؤلِّفة للنُّظُم الحضارية:

أ- دنيوية الحضارة ووظائفها، فالحضارة وُجدت، مبدئيًا، لتلبية الاحتياجات الدنيوية في هذا العالم؛ إذ إنّ مصطلح الحضارة يُطلق على النظام الاجتماعي الواسع الذي يتضمّن وظائف دنيوية على مستوى واسع، أو بعبارة أوضح: الحضارة هي إطار اجتماعي دنيوي بمثابة القطع الصلبة

(Hardware) والأخلاق والدين والثقافة والاقتصاد والسياسة برنامجها الحضاري (Software)، كما إنّ دينية الحضارة أو علمانيّتها تتوقّف على الهدف أو العقلانية التي تسكن النُّظُم الحضارية الصغيرة المؤلّفة لها[1]. فعندما تحتضن الحضارة دينًا إلهيًّا تصطبغ بصبغة إلهية، ومتى أفرغت من هذه الثقافة (الدينية) أصبحت ذات صبغة علمانية[2]. طبعًا، لا يفوتنا أن

---

(1) وبناءً على هذه النظرة يقسّم داريوش آشوري المدن إلى قسمين فيقول: المدن في عهود ما قبل الحضارة والقديم والوسيط، هي مدن علاقتها دائمًا بالمبدإ وبالآلهة أو بالله، وهي تعود إلى حقبة عرف الإنسان نفسه وفسّرها من خلال حضوره في «العالم»، وهذا «العالم» هو تلك الكليّة والتماميّة للوجود والذي اكتسب معناه دائمًا من علاقته بمبدإ الظهور والوجود... كان الدين العنصر الرئيسي والركن الأساسي في تلك الحضارات، لأنّه عن طريق الدين نشأت العلاقة بين البشر والمبدإ، ومن هذا الطريق نفسه يتلقّى البشر «الأحكام الأبدية». من هنا فإنّ ظهور الدين كان يشكل مقدمة لتأسيس مدينة جديدة وحضارة جديدة... ولكن مع الإنسان الحداثي يظهر مفهوم جديد لـ«المبدإ»، إنّ مدينة الإنسان الحداثي تبنى على قاعدة «الإنسانية» لا «الإلوهية». (داريوش آشوري، **ما ومدرنيته**، ط1، طهران، منشورات صراط، 1997م، ص230ـ232).

(2) بعض المآخذ والانتقادات الموجّهة إلى مبدإ الحضارة نابعة من هذه النظرة. وما يقوله المفكر الإيراني أحمد فرديد حول الحضارة الحديثة يؤيّد هذا المعنى: كل ما هو موجود اليوم عبارة عن حضارة، ولا أثر للثقافة. فالحضارة هي سبب تشرّد الإنسان المعاصر، والمدينية هي التي جرّدت الإنسان من الثقافة، لقد اقتلعت الحضارة الإنسان من الأرض وصيّرته شريدًا بلا وطن، وبلا سماء أيضًا، وبذهاب السماء ذهبت قدسانيّتها. (أحمد فرديد، **ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان**، إعداد: محمد مدد پور، طهران، منشورات نظر، 2002م، ص46). وفي الموضوع نفسه، ينطوي كلام نيكولاي برديائيف أيضًا على أهمية: «أساسًا، يطلق مصطلح عصر الحضارة على المرحلة التي لعبت فيها التقنية والجماهير دور الحاكم، فالتقنية التي انسلّت إلى جميع مناحي الحياة، تترك تأثيرًا مدمّرًا على الثقافة وتمحو هويّتها، ولكن كما هي العادة في مثل هذه المراحل ثمة أيضًا عناصر معترضة تناهض الحضارة التقنية. في الحقيقة، لطالما كان للحكومة والمجتمع هوًى نحو التوتاليتارية، وكانت تتحكم بصنّاع الثقافة وكانت تصون حريّتهم وفقًا لشروط معيّنة. والقيم من مستويات وأنماط أدنى، كالدولة، كانت تطالب دائمًا بإخضاع القيم من المستويات الأرقى؛ مثلًا، القيم التي هي مظاهر الحياة الروحية والمعرفة والفن». ويشار إلى أنّ بعض الانتقادات الموجهة إلى أصل =

نذكّر بأنّ اكتساب الحضارة صبغة إلهية، لا يعني بالضرورة فقدانها وظيفتها الدنيوية، وإن أفضى ذلك إلى قدسانيّة إطارها الدنيوي. وأساسًا، إنّ علماء الاجتماع لا يطلقون مصطلح «حضارة» على المجتمع الواسع الذي لا يتوفّر على الوظائف الدنيوية اللّازمة؛ بل إنّ هذا المجتمع يكتسب صفة الحضارة بفضل وظائفه الدنيوية حتى وإن افتقد الوظائف الدينية والمعنوية الأخروية. من هنا، لا يمكن للحضارة، إسلامية كانت أم علمانية، أن تكون داعية حضارة بينما تنقطع عن الحياة الدنيوية وشؤون هذا العالم، وتوقف نفسها على القضايا الأخروية[1].

ب- سمة أخرى تُستخلص من التعاريف والتفسيرات الحضارية، وهي التأقلم والمواكبة بين العناصر الحضارية؛ إذ لولا وجود هذا التأقلم والنسق (الوحدة) والمواكبة لما كانت وجدت حضارة من الأساس. فعنصر «الوحدة» في الحضارة هو الذي وضع مختلف المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية في الحضارة في مدار محدّد ولهدف معلوم، وأضفى

= الحضارة كانت تعنى بالحضارة الموضوعية التي تشكلت في الغرب. وفي نقده للحضارة المعاصرة يقول نيكولاي برديايف: «لولا اللامساواة والضغط والحرمان لما استطاعت الحضارة تحقيق تقدم، لقد كانت الحضارة هدفًا لحملات من قبل شخصيات مثل جان جاك روسو وليو تولستوي. تخلق الحضارة مناخًا مسمومًا ذلك لأنّها تبتني على الكذب، وتصيّر الإنسان عبدًا، وتحول دون صيرورة صورته وشخصيته المتكاملة وبلوغه الحياة الجامعة. إنّ الإنسان المتحضّر، مع كل عيوبه ونقاط ضعفه، لا يقارن بالإنسان الطبيعي بل بالإنسان الروحاني. (نيكولاي بردیائيف، «تمدن وآزادی»، ترجمة: حکمت الله صالحي، مجلة نامه فرهنگ).

(1) بالنسبة إلى الحضارة العلمانية وغير العلمانية والحضارة القدسية وغير القدسية يمكن الإشارة هنا إلى التمايز الذي وضعه دوركهايم بين الأبعاد المقدسة وغير المقدسة [العرفية] للثقافة، معتبرًا إيّاها طيفين (مقدسًا وغير مقدس) من النظام الاجتماعي. (انظر: كنت تومسون وآخرون، دين وساختار اجتماعی، ترجمة: علي بهرام پور وحسن محدثي، ط1، طهران، منشورات كوير، 2002م، ص27).

موضوعية وعينية على هويّتها. ويتبلور هذا النسق والوحدة ضمن صيرورة منظومية منفتحة ومعقّدة للغاية، ويتولّد النظام الحضاري عن الصيرورة للفعل التواصلي بين العناصر الحضارية. ويشار إلى أنّ عامل التمايز بين الحضارات يعود إلى التباين في طبيعة المواءمة وتعدّد صور التأقلم في الحضارات[1]. ولئن كان من المفروض وجود تناغم ومواكبة بين النُّظُم الاجتماعية الصغيرة والنظام الحضاري الكلي، إلا أنّ هذا لا يعني استحالة قيام حضارة قومية؛ بل وحتى حضارة دينية إسلامية في ظلّ وجود تعدّد ثقافي ولغوي وديني أيضًا. وممّا يبدو أنّه يحوز على الأهمية هنا هو أنه بإمكان أيّ فرد من أيّ ثقافة أو دين أو مذهب توظيف العدالة الاجتماعية والحضارية لغرض التشكيل الواسع للحضارة الإنسانية والإسلامية.

ج- علاوة على ذلك توجد هويات للنُّظُم الحضارية الصغيرة، وهوية عامة للمنظومة الحضارية، فالهويات الصغيرة هي التي تؤلّف الهوية العامة الكبرى للحضارة، فإذا ما جُمعت هذه الخصائص الصغيرة وأضيفت إلى بنى الحضارة (العناصر المؤلِّفة للحضارة)، جاز لنا حينئذ أن نتوقع قيام حضارة، بما يعني فتح الطريق أمام التقدّم الإنساني (في هذه الدنيا) وسعادة البشرية في الدار الآخرة (في حال كانت الحضارة ذات صبغة إلهية).

مقومات الحضارة

طُرحت مقوّمات عدّة للحضارة يذكر ويل ديورانت بعضًا منها تحت مسمّى عوامل الحضارة، وهي، من وجهة نظره، الظروف الجيولوجية (ظروف الأرض) والجغرافية والاقتصادية والبيئية والنفسية والنظام السياسي ووحدة اللغة والشرائع الأخلاقية، ويولي العوامل والأوضاع

(1) انظر: گيرهارد لنسكي، وجين لنسكي، سير جوامع بشري، ترجمة: ناصر موفقيان، طهران، منشورات علمى فرهنگى، 1995م، ص44-45.

الاقتصادية أهمية أكبر من سائر العوامل الأخرى في تأسيس الحضارة[1]. ولسائر المفكرين الذين ينظرون إلى الحضارة من زاوية أسباب قيامها والعوامل المشكّلة لها، آراء مشابهة؛ إذ يركز هؤلاء أيضًا على النُّظُم الاقتصادية والثقافية والسياسية كعناصر مؤلّفة للحضارة، مسلّمين بضرورتها في تشكيل الهيكل الاجتماعي للحضارة.

ومع ذلك، ما تزال بعض العوامل والنُّظُم الاجتماعية المؤثّرة في الحضارة تلقى جفاءً من قبل المفكرين، على سبيل المثال النظام التاريخي، وهو من جملة النُّظُم الاجتماعية المهمة والمؤثّرة في الهوية الحضارية، لم يحظ بالاهتمام الكافي في ما كتب وما قيل. والمقصود بالنظام التاريخي المسار التاريخي للوقائع الماضية التي تلعب دورًا في رسم ملامح الهوية الاجتماعية للمجتمع، لذا، حين نتحدّث عن النظام التاريخي نعني به الوقائع التاريخية المؤثّرة في الأوضاع الكلية الحالية للمجتمع، من هنا، فالتأكيد على دور النظام التاريخي في الحضارة ليس بمثابة النظر إلى الحضارة والتاريخ نظرة متساوية[2]، أو النظر إلى الحضارة بعيون التاريخ، وإنّما هو من باب التأكيد على قِدَم الحضارة وعراقتها بوصفها أحد العوامل المؤلّفة لحياة الحضارة المعاصرة.

ثمة عامل رئيس آخر من عوامل الحضارة هو النظام الديني (نظام المعتقدات الجمعية) في تلك الحضارة. ولئن طرحنا موضوعة الدين في الحضارة هنا، فلا نريد بذلك الدين الأخروي فقط؛ بل مرادنا مطلق الدين بما في ذلك الأديان الدنيوية. إذا أردنا أن نسلّم بتعريف دوركهايم للدين بأنّه نظام موحّد ومتماسك من الاعتقادات والممارسات المتعلقة بأمور

---

(1) ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، منشورات علمى فرهنگى، ج1، ص3ـ7.

(2) Robert W. Cox, **Thinking about Civilizations**, Review of Internationl Studies, 2000, No. 26, p217-234.

قدسية ـ الطوطم ـ[1]، في هذه الحالة لن يقتصر الدين على التعاليم الوحيانية الإلهية؛ بل سوف يشمل الأديان البشرية أيضًا. وأساسًا، كلّ شيء يتحوّل إلى «معتقد جمعي» على صعيد الإدارة الاجتماعية العامة، يتّخذ صفة الوظيفة الدينية في تلك الحضارة ويتبوّأ موقعًا في قلبها، أي بمعنى أنّه إذا أرادت فلسفة ما تبوّؤ موقعٍ محوريٍّ في الحضارة فعليها أن تتحوّل إلى دين جمعي، وما لم يحصل هذا الشيء فلن يكون لها حضور في بطن الحياة الجمعية والحضارية، وإذًا، لن يكون لها الأثر المنشود[2].

يعتقد بعضٌ أنّ الدين بمفهومه القدسي والإلـهي يشكل محور جميع الحضارات[3]، غير أنّه لا بدّ من القول إنّ هذه المكانة ليست حكرًا

(1) انظر: كنت تومسون وآخرون، دين وساختار اجتماعى، مصدر سابق، ص17.

(2) بناءً على ذلك، فإنّ ما يقوله بعضٌ، مثل الباحث رضا داوري، من أنّ الفلسفة والفكر هما أساس كل حضارة (رضا داوري اردكاني، تمدن وتفكر غربى، مصدر سابق، ص13)، هو كلام مقبول في حال كانت تلك الفلسفة والفكر في قالب «الدين»، وإلّا فإنّ الفلسفة التي ليس لها حضور في وجدان جموع النخب والجماهير لن يكون لها دور في التأثير الحضاري مهما كانت محكمة ومتقنة.

(3) انظر: كلمة السيد حسين نصر في المجمع العالمي للحوار الإسلامي في لندن (The International Forum for Islamic Dialogue)؛ إذ من خلال طرحه رؤية كونية بدلًا من الدين، اقترب، بنحوٍ ما، من الدين بمفهومه العام، إذ يقول: لو استعملنا مصطلح الرؤية الكونية فإنّه سيشمل كل هذه الأمور. [وذلك بمعنى] الفهم العميق والنهائي للحقيقة. ما هو فهمنا النهائي للحقيقة؟ إنّه الشيء الذي يوضّح كيف نتعامل كيف نفكر وكيف ننظر إلى ذواتنا. هذه الرؤية الكونية هي التي تفسّر كل هذه الأمور. معرفتنا العميقة بالحقيقة توضّح إلى حدّ ما جميع الأفعال ـ السلبية أو الإيجابية ـ وحالتنا الروحية والنفسية بشكل تام، وهذا بالضبط هو سبب الأهمية القصوى للدين. سوف تلاحظ أنّ الحضارة في جميع الحالات وبدون استثناء تأسّست بفضل الدين. وإذا لم تشأ استعمال كلمة الدين يمكنك أن تستعمل هذا المصطلح المناسب الذي طرحه الراحل «ماركو پاليس»، أعني مصطلح «الفكر القائد». توجد في سماء كل حضارة فكرة حاكمة والتي هي في الحقيقة رؤية كونية شاملة، وبالمعنى العام لهذا المصطلح تمثّل «الدين» نفسه. لا بدّ من القول بشكل مطلق إن لا وجود لأيّ استثناء.

على الأديان الإلهية، فكلّ ما يكتسب هوية دينية سيكون موقعه في قلب الحضارة وعقلها، وسيكون له حضور في جميع المجالات الاجتماعية. والنظام الديني وفق هذا المفهوم يمكن أن يشكل عامل وحدة وألفة، لذا، بإمكانه أن يمزج النُّظُم الحضارية الصغيرة مع بعضها لتشكيل هوية حضارية موحّدة ومنتظم منسجم. بيد أنّنا إذا اعتبرنا الدين مؤسسة كبقية المؤسسات الاجتماعية (دينًا بالمعنى الخاص)، ونظرنا إلى العلاقات البينية كعلاقات ديالكتيكية بحتة، حينئذ لا الدين ولا سائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى، سيكون بوسعها أن تصبح عامل انسجام ووحدة بين النُّظُم الحضارية. وتجدر الإشارة إلى أنّ النظام العقلاني (العقلانية الاجتماعية والعقلانية الفلسفية) في الحضارة، والذي حظي باستمرار بموقع مهم وحصّة كبيرة في البناء الحضاري، ينمو ويترعرع على الدوام في أحضان الدين المصطفى في تلك الحضارة.

يلعب النظام الأخلاقي، إلى جانب النظام الديني، دورًا مؤثّرًا للغاية في تبلور الحضارات. ومن البديهي أن يعمل هذا النظام الذي يشمل القيم الإنسانية والاجتماعية والعقلانية الأخلاقية في المجتمع بشكل فعال على توحيد عناصر الحضارة. وفي الحقيقة لا يعمل النظام الأخلاقي وشبكة القيم في المجتمع والحضارة الإنسانية على الكشف عن أدوات تلك الحضارة فحسب؛ بل يمتدّ أثره إلى تحديد الأهداف الحضارية أيضًا، فدوره حاسم في هذا المجال. وفي هذا السياق تحوز مؤلفات فرويد في الغرب (في كتابه «قلق في الحضارة»[1] في ما يتعلّق بعلاقة الحب

(1) العنوان الأصلي للكتاب هو:
(Unbehagen in der Kultur=Civilization and its discontents).
سيغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة: جورج طرابيشي، (ط1، 1977م)، (ط2، 1979م)، (ط3، 1982م)، (ط4، 1996م).

بالحضارة)[1] وكتابات ابن خلدون في الشرق على أهمية)[2].

نظام آخر مهم كان له دور في كلّ حضارة هو النظام المعنوي والذي يتجلّى حينًا في صورة مظاهر دينية وأحيانًا أخرى في صور عدّة مثل الفن والأدب والحركات العرفانية والصوفية (الجديدة والقديمة) وحركات

---

(1) يعتقد فرويد أنّه بدون الأخلاق لا وجود للوحدة والانسجام الجمعي والحضاري. من ناحية أخرى فإنّ هذه الحماية الأخلاقية (القيود والالتزامات الأخلاقية المشتركة) تؤدّي إلى ظهور قيود على الملذات الإنسانية، ومن ثمّ إلى ظهور السخط بين الناس. والعلاقة العكسية بين الحب والحضارة مبنية، بحسب فرويد، على هذا التحليل. الحب ذاتيًا (بغرائزه ودوافعه الشهوانية) مدمّر، وهو لا يتحمل شخصًا ثالثًا، في حين أنّ عناصر عدّة تدخل في الحضارة. طبعًا، في مكان آخر يعتبر فرويد أنّ الحب والعلاقة الجنسية بوصفهما عاملي وحدة بين أعضاء المجتمع، هما من مستلزمات الحضارة. برأيه، بدون العلاقة الجنسية لن تكون ثمة علاقة بين أعضاء المجتمع. (انظر: لارنس كهون، **از مدرنيسم تا پست مدرنيسم**، ترجمة: فريق من المترجمين، تصحيح: عبد الكريم رشيديان، طهران، نشر نى، 2002م، ص214 فما بعد؛ انظر: ريتشارد فلهايم، **«آراى فرويد درباره تمدن وجامعه»**، مجلة ارغنون، العدد الثالث). طبعًا، يمكن طرح رأي آخر في هذا الموضوع وهو أنّ لا الحب يتعارض مع الحضارة ولا أنّ الحب الذي تحتاجه الحضارة ينحدر إلى مستوى الحب الجنسي. فالإنسان بالمقدار الذي يكون فيه متمحورًا حول ذاته وأنانيًا لا يمكنه أن يقترب من الحب، والسبب في ذلك هو ببساطة أنّ الحب يتمحور حول الآخر. إنّ إبداء المرء لمشاعر الحب تجاه الآخرين من بني جنسه، وكذلك حبّه العام لنفسه يتأتّى فقط في ظلّ حب متعالٍ تجاه رجل أعلى (حقيقة متعالية بوصفها عنصرًا جامعًا). كما ينبجس التوافق السياسي والانضباط الاجتماعي أيضًا عن مثل هذا الحب. من الواضح تمامًا أنّ نتيجة انحدار هذا الحب إلى لذة جسمية وجنسية منحطّة ليست سوى إفراط في فردانية ووحدة المرء، ولا تنبثق عنه أيّ حضارة أو مجتمع. وما ينبغي التأكيد عليه من أجل المحافظة على الحضارات هو الحب الأخلاقي، الذي يجب أن لا يُعتبر كضدّ للحضارة، ليس هذا فحسب؛ بل أن يُنظر إليه كعنصر محوري وأساسي في الحضارة المثالية. حول دور الحب في الحضارة الإنسانية. (انظر: Charles Upton, **The System of Antichrist Truth & Falsehood in Postmodernism and the New Age**, Sophia Perennis, NY, 2001, p309).

(2) انظر: عزت الله رادمنش، **كليات عقايد ابن خلدون درباره فلسفه، تاريخ وتمدن**، منشورات قلم، 1978م، ص163 فما بعد.

الزهد والرهبنة؛ بل قد تظهر حتى في أشكال النهضات الاجتماعية والحركات السياسية. ويعنى النظام المعنوي بمنظومة النزعات والمعارف والأفعال الباطنية والروحية للحضارة؛ إذ يتمّ بواسطته تأمين المتطلبات الروحية والنفسية لمجتمع معيّن. وربّما أمكن تفسير ما تولّد عن تيار الرهبنة في الغرب المسيحي، أو التجليات الأدبية أو الفنية المتمثّلة في العودة إلى آداب روما القديمة خلال عصر النهضة الأوروبية، أو ظهور الحركة الرومانسية، التي تندرج في سياق الارتباط بالنظام المعنوي أو قل إن شئت إنّها إرهاصات تصوّف من نمط غربي[1]، أو ما يتبلور اليوم تحت مسمّى الفلسفة ما بعد الحداثية، التي تصرف اهتمام الفلسفة صوب القضايا الألسنية عبر استبدال الأنطولوجيا (علم الوجود) بنوع من الإستيطيقا (علم الجمال)[2]، هذه الظواهر كلّها تعبّر عن أنواع التيارات المعنوية (الفلسفية والاجتماعية وحتى السياسية) والتي تتمظهر تارةً في صورة منتظمة ومنسجمة (عندما تلتزم القوانين) وأخرى في لباس متمرّد (حينما يكسر الوجود المعنوي قيود القوانين) لتلعب دورًا في توجيه المسار العام للحضارات وتأقلم أو تنافر النُّظُم الحضارية الصغيرة، وثمة أمثلة كثيرة على ذلك يمكن أن نلحظها بوضوح في تاريخ الشرق أو الغرب[3]. ولعلّه

---

(1) مثال ذلك ما نجده في التصوّف المتعلّق بالفلاسفة الألمان الرومانطيقيين مثل غوته وشيلنگ.

(2) انظر: شاهرخ حقيقي، **گذار از مدرنيته نيچه، فوكو، ليوتار، دريدا**، طهران، منشورات آگاه، 2002م، ص163.

(3) لو تعمّقنا في النزعة المعنوية في الحضارة الغربية لوجدنا أنّ هذا التيار ظهر وساد عندما استفحلت الأزمة المعنوية والاضطرابات الاجتماعية، على سبيل المثال يمكن أن نشير إلى الحركة الرومانطيقية التي ظهرت في الغرب في القرن التاسع عشر بوصفها حركة معنوية مناهضة للتركيبة المتزمتة والعنيفة للحداثة وكردّة فعل على النقائص والمتناقضات التي تنطوي عليها الرأسمالية. (للاستزادة في هذا الموضوع انظر: روبرت سهير وميشيل لوي، **«رمانتيسم وتفكر اجتماعى»**، ترجمة: يوسف أباذري، مجلة ارغنون، العدد 2).

من المفيد القول إنّ النظام المعنوي وإن كان يستلهم من النظام الديني أو حتى النظام الأخلاقي في المجتمع، ولكن بمقدوره أن يكون مؤثّرًا؛ بل أحيانًا من أكثر العوامل تأثيرًا نظرًا إلى الطبيعة العاطفية التي ينطوي عليها، فضلًا عن بساطته وسهولته، غير أنّ هذا التأثير قد يكون باتجاه سلبي مدمّر أو إيجابي وبنّاء للغاية، والآراء الكثيرة التي تتناول طبيعة العلاقة بين العرفان والحضارة تنهض من نقطة مفادها أنّ تجريد العرفان والحركات العرفانية من العقلانية، سيفرز آثارًا سيئة جدًّا على المجتمع البشري والحياة الدنيوية[1].

على أنّه توجد في الحضارات نُظُم أخرى هي بمثابة الأدوات الصلبة (Hardware) في هيكل الحضارة وتلعب دورًا حاسمًا في تشكيلها، نذكر منها على سبيل المثال النُّظُم السياسية والاقتصادية، مضافًا إلى نظام العلوم والتكنولوجيا في تلك الحضارة. بالنسبة إلى النظام السياسي، فإنّ السلطة بما هي عامل خارجي (متجسّدة في الحكومة) لها أهمية كبرى وتترك تأثيرًا على سائر النواحي الحضارية، وبطبيعة الحال تتفاوت درجة التأثير كثيرًا من حضارة إلى أخرى، ففي الأنظمة الاستبدادية، تعصف السلطة، كعامل خارجي، بجميع المجالات الاجتماعية بما في ذلك الدين، العلم، الأخلاق، الاقتصاد؛ بل وحتى النظام التاريخي لتلك الحضارة، وتضعه في خدمة الأهداف الشخصية والسياسية، بينما في الأنظمة الديمقراطية تضطلع السلطة والحكومة باعتبارها مؤسسة اجتماعية بوظيفة أكثر تحديدًا.

والحقيقة، إنّ نسبيّة الدور لكلٍّ من هذه النُّظُم وارتباطه بالظروف الزمكانية يصدق كذلك على سائر النُّظُم الأخرى. بمعنى أنه يتباين الدور

(1) الدراسات والتحليلات التي يطرحها بعض المستنيرين في العالم العربي من أمثال محمد عابد الجابري وآخرين والتي تنفي أيّ صلة للعرفان بالعقلانية العربية وإحياء الرشدية الجديدة تنمّ عن الحالة التي يعيشها المتصوفة (العرفان العملي) في الجزائر وتونس والمغرب.

الحاسم للنظام الاقتصادي في الظروف المختلفة. مثلًا، يختلف النظام الاقتصادي في الحضارة الإسلامية عنه في الحضارة الغربية، أو الاقتصاد في مرحلة القرون الوسطى عنه في عصر النهضة، فلكلٍّ دور مختلف تمامًا عن الآخر. ففي الحضارات السالفة لم يكن النظام الاقتصادي ككيان مستقل يتمتّع بالوظائف التي يتمتّع بها في عصرنا الراهن في تشكيل الحضارات، حتى إنّ الفلاسفة المدرسيّون (Scholasticisms) في أحد العصور كانوا يدرجون الاقتصاد في باب الأخلاق، فيما كان المركنتيليون (Mercantilists) يضعونه في خانة السياسة، حتى استقلّ علم الاقتصاد في نهاية المطاف على يد الفيزيوقراطيين (Physiocrats) في الأعوام 1756-1778م، ليضطلع منذئذ بدور أساسي في صنع الحضارات المعاصرة[1]. من

---

(1) انظر: شارل جيد، **تاريخ عقايد اقتصادى**، طهران، منشورات جامعة طهران، 2001م، ص3-11؛ انظر أيضًا: لويي بُدن، **تاريخ عقايد اقتصادى**، ترجمة: هوشنگ نهاوندي، ط5، طهران، منشورات مرواريد، 1977م، ص66. الجدير بالذكر أنّ استقلال الاقتصاد عن سائر المجالات الحضارية في العالم الحداثي هو إحدى نتائج مفهوم التمايز في العالم الجديد. بفضل هذا التمايز البنيوي الذي ظهر في عصر التطوّر عرفت الصناعة في المصانع فكرة توزيع العمل، وفي النظام التعليمي آلت الوظائف التعليمية التي كانت تضطلع بمهمّتها الأسرة والكنيسة إلى وحدة أكثر تخصّصية في المدرسة، وفي السياسة، تأسّست بنية معقدة ومستقلة للأحزاب السياسية الجديدة بعيدًا عن المؤسسات التقليدية والقديمة، وأخيرًا فك النظام الاقتصادي ارتباطه بالمنظومة الدينية بشكل كامل. (انظر: نيل جي سميل سير، **جامعه شناسى اقتصادى**، ترجمة: محسن كلاهچي، ط1، طهران، منشورات كوير، 1997م، ص322-329). يقارن گيورگ زيمل بين الاقتصاد الغربي في فترة القرون الوسطى وبين الاقتصاد الحديث فيقول: «النقابة المهنية في القرون الوسطى كانت تشمل جميع أبعاد الحياة الشخصية، فنقابة الصناعة النسيجية لم تكن نقابة مختصة بأفراد يسعون إلى تحقيق ما يصبّ في مصلحة الصناعة النسيجية فقط؛ بل كانت مجتمعًا حيًّا مفتوحًا يضمّ جميع الجوانب العملية والدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها. لم تكن المصالح التي تجتمع حولها النقابة في القرون الوسطى مطلوبة لذاتها. لقد كانت للنقابة علاقات مباشرة مع أعضائها، وقد تماهى هؤلاء الأعضاء في النقابة دون أن تكون لهم مطالب. وفي مقابل هذه النقابات أوجد الاقتصاد النقدي جمعيات لا حصر لها وتقتصر مهمّتها على مطالبة أعضائها =

هنا نقول: إنّه إذا كان بمقدورنا في الحديث عن بعض الحضارات السالفة أن نضع عامل الاقتصاد، كما وسائل الإعلام والاتصال في العصر القديم، في الدرجة الثانية من الأهمية، ونعتبر دوره في قيام الحضارات ثانويًّا وباهتًا، فإنّ ذلك لم يعد ممكنًا اليوم -إن على صعيد فهم الحضارات أو تأسيسها- في ظلّ الظروف العالمية المعاصرة، ولا يجوز أن نتجاهله في الدراسات الحضارية؛ إذ يعدّ الاقتصاد حقيقة مؤثّرة وشاملة في التبادلات الحضارية[1]. ولا يوجد أدنى شك في أنّ التكنولوجيا الحياتية والدوافع الاقتصادية والنظرة المادية الضيّقة، التي تعمل على تبيين حدود الممكنات في كلّ حضارة[2]، قد حلّت في إطار العقلانية البشرية محلّ الدين؛ بل وحتى الله أيضًا، لتحكم سيطرتها على جميع مناحي الحضارة[3].

= بدفع الاشتراكات المالية، أو إنّها ترتبط معهم بعلاقات مالية فقط. (گيورگ زيمل، «پول در فرهنگ مدرن»، مجلة ارغنون، العدد3، ص326).

(1) نيل جي سميل سير، **جامعه شناسي اقتصادي**، مصدر سابق، ص88.

(2) انظر: پاتريك نولان، وگيرهارد لنسكي، **جامعه هاى انساني: مقدمه اي بر جامعه شناسي كلان**، ترجمة: ناصر موفقيان، ط2، طهران، نشر نى، 2004م، ص109.

(3) كلام گيورگ زيمل حول كيفية حلول المال في الثقافة الحديثة محلّ الله يثير الدهشة والتأمّل: إنّ مفهوم «الله» يحمل في ثناياه معنى عميقًا، وهو وحدة العناصر المتنوعة والمتضادة في العالم، فقد أطلق نيكولا الكوزائي الذي عُدّ روح الحداثة في أواخر القرون الوسطى، مصطلحه الجميل «وحدة الأضداد» (Coincidentia Oppistotrum) لوصف كلمة «الله». في هذا المفهوم تنصهر جميع الأبعاد العجيبة والمتنافرة في الوجود في وحدة وانسجام، وينبثق عنها السلام والأمن والثراء الشامل في المشاعر والأحاسيس، هذه هي جزء من مفهوم «الله» ومفهوم «لنا الله». المشاعر التي يثيرها المال تشبه من زاوية سايكولوجية هذا المفهوم. إنّ التحوّل المضطرد للمال إلى مجلى تام ومعادل مطلق لجميع القيم، يستقرّ بصورة مجرّدة على ناصية الأشياء المتعدّدة ويُصار إلى محور تلتقي عنده الأشياء المتضادة والغريبة والبعيدة بعضها عن بعضها الآخر وتتجلّى أوجه الشبه بينها. وعلى هذا، فإنّ المال يمنحنا، عمليًّا، إمكان التفوق على الأشياء الخاصة، ويطمئننا على قدرتنا المطلقة، ويقنعنا بأنّنا كأيّ كائن متعال يستطيع إحضار أيّ شيء أدنى منه وفي أيّ لحظة يشاء وقادر أيضًا على التحوّل إلى أيّ شيء. إنّ امتلاك المال يمنح صاحبه الشعور بالأمن والراحة، ويقنعنا بأنّه مآل =

ولا يظنّن القارئ أنّ التأكيد على دور هذه النُّظُم هو تجاهل لدور أفراد المجتمع في وضع لبنات الحضارة؛ ذلك أنّ هوية المجتمع والحضارة إنّما هي هوية متوالفة، تؤدّي فيها النُّظُم الاجتماعية من جهة، والأفراد البنّاؤون في تلك النُّظُم من جهة أخرى، دورًا في خلق الجميعة الحضارية[1]. يوجد لعالمة الأنثروبولوجيا روث بينيدكت كلام مهم في هذا الموضوع وكذلك حول العلاقة الوثيقة بين الفرد والمجتمع، هو:

«ليس ثمّة صراع حقيقي بين دور المجتمع والفرد، وأحد التصوّرات الخاطئة بل الخدّاعة التي أفرزتها ثنائية القرن التاسع عشر، ذلك التصوّر القائل إنّه ما خرج عن حدود المجتمع، دخل في دائرة الفرد، وبالعكس، ما ذهب بعيدًا عن دائرة الفردية، وقع لا محالة تحت طائلة المجتمع. ولا شك في أنّ جميع فلسفات الحرية، والآراء السياسية الخاصّة بالاقتصاد الحرّ الخالي من القيود وكذلك الثورات التي أطاحت بالأنظمة الملكية، كلّها كانت تستلهم من هذه الثنائية. إنّ الجدل الدائر بين أهمية طبيعة الثقافة وطبيعة الفرد في علم الأنثروبولوجيا، يعبّر عن جزء صغير من رؤية جوهرية إزاء ماهية المجتمع. في الحقيقة، لا تناحر بين المجتمع والفرد، فحضارة الفرد تقدّم موادّ أوليّة هي بمثابة الأدوات التي يصنع منها الفرد حياته. فإذا كانت تلك المواد نزرة، فسوف يعاني الفرد من ذلك، أمّا إذا كانت وفيرة، فسيحتلّ موقعًا أفضل للتنعّم. إنّ إثراء التراث التقليدي لأيّ حضارة سيعود

= كل قيمة. لذلك، يمكن القول إنّ هذا الشعور والإيمان من زاوية سايكولوجية بحتة يؤدّي إلى تساوي الأشياء وأن ترتصف في عرض بعضها، وهو بحدّ ذاته سبب وجيه لأن يعتقد المرء في عصرنا الراهن بأنّ المال تحوّل إلى «إله». (گيورگ زيمل، **«پول در فرهنگ مدرن»**، مصدر سابق، ص335). وبالمنوال نفسه تؤدّي الرأسمالية إلى ظهور المجتمع التعددي والمنفصم في ما بينه، وترسيخ مفهوم الفردانية فيه. (انظر: گيورگ زيمل، **«تضاد در فرهنگ مدرن»**، مجلة ارغنون، العدد 18).

(1) حول أنّ طبيعة الحضارة موقوفة على التركيب وأنّ هذا التركيب في صيرورة، انظر:
Robert W. Cox, **Thinking about Civilizations**, OP.CIT, No. 26, p217-234.

بالنفع، بلا شك، على كلّ رجل وامرأة في تلك الحضارة. فأرقى المشاعر الموسيقية أيضًا يمكن أن تتحقّق من خلال الإفادة من الأمثلة والآلات الموسيقية التقليدية... فتحقيق الإنسان لطموحاته يتوقّف على مدى تطوّر الطرائق العلمية، ويمكن أن تثمر جهوده فقط في حال أتاحت له الحضارة المفاهيم والأدوات اللّازمة للقيام بهذه المهمّة. إنّ المجتمع في أتمّ معانيه ليس له وجود مستقل عن أفراده المؤسّسين له أبدًا، وليس بوسع أيّ فرد أن يبلغ مستوى طموحاته دون دعم من الحضارة التي يشارك في صنعها. وبالعكس، لا توجد حضارة تضمّ في تركيبتها عنصرًا لا ينتمي في المحصلة النهائية إلى فرد من أفرادها، ولهذا السبب فإنّ أيّ سمة أو خصيصة تتّصف بها الحضارة، إنّما هي نابعة، بنحوٍ ما، من سلوك أحد رجالها أو نسائها أو أطفالها»[1].

والنقطة المهمة هي، أنّ كلّ نظام أو نظام صغير فرعي حضاري مطروح كعنصر مؤلّف للحضارة، يكون مسبوقًا بإرادة فردية أو جمعية لقيام تلك الحضارة (إرادة حضارية)، بعبارة أوضح: إلى جانب عوامل الوراثة والبيئة الاجتماعية وغيرها التي تؤثّر على لاوعي الإنسان وتثير العناصر الغريزية لبلورة الحضارة، يتّسم دور الإرادة في هذه العملية بأهمية قصوى.

ثمّة وظيفتان رئيسيّتان للاختيار والإرادة الإنسانية في صيرورة الحضارة هما: وظيفة «التعيين» ووظيفة «التغيير»، المقصود بتعيين الإرادة في الحضارة هو تعيينها في تشكيل النُّظُم الاجتماعية. فالكثير من الوقائع الحضارية في الماضي والحاضر، وكذا النُّظُم الاجتماعية المتشكلة عبر تاريخ حضارة ما، إنّما هي نتيجة العزم والإرادة الإنسانية. فالنُّظُم الحضارية إمّا أن تكون تعبيرًا عن فعل الإرادة الذي قام به الأسلاف في الحضارة، وإمّا أن تكون مرتبطة بحالة الإرادة الإنسانية المعاصرة التي تختار من بين

---

(1) روث بينيديكت، **الگوها فرهنگ**؛ نقلًا عن كتاب: ناصر فكوهي، **تاريخ انديشه ونظريه هاى انسان شناسى**، ط2، نشر نى، 2003م، ص205_206.

خيارات عدّة معروضة الخيار الحضاري والعزم الاجتماعي. أمّا وظيفة «التغيير» فالمراد بها أن يحدث المرء مختارًا بعض التغييرات في إطار مجموعة واسعة من الظروف المحيطة به ويعمل على تغييرها وفقًا لرغباته. فالإنسان، وبموجب إرادته واختياره اللذين جُبل عليهما، يستطيع أن يفلت حتى من أغلال الخصوصيات التي تفرضها الأمور الموروثة التي تركها الماضون في المجتمع، والإفلات من وطأة التأثير الذي تشكله العوامل الوراثية والطبيعية في السلوكيات الإنسانية.

في ظلّ الظروف التي تتجمّد عندها الإرادة الحضارية الإنسانية، لأيّ سبب كان، ويمارس الإنسان خلالها دورًا أكثر انفعالية إزاء العوامل المحيطة به، نلحظ تراجع دور الإنسان والعوامل الإنسانية في التحولات الاجتماعية، وبالمقدار نفسه، يزداد تأثير العوامل الأخرى مثل البيئة الاجتماعية والطبيعة والوراثة (الحتمية الاجتماعية) في صنع الوقائع الاجتماعية وتشكيل النُّظُم الاجتماعية. وبالنظر إلى هذه المسألة، فإنّه ينبغي عند دراسة عوامل من قبيل البيئة والوراثة والعوامل خارج الإنسان، أن نركز أوّلًا على قوّة الإرادة الإنسانية ونطاقها الحقيقي في ذلك الزمان والمكان الخاصّين، ومن ثمّ في ضوء ذلك تتمّ دراسة دور كلّ عامل من عوامل التقييم وحصّته.

المنتظم الحضاري (Civilizational System)

الهوية الحضارية هي شبكة حضارية تعمل على الربط بين جميع أجزاء الحضارة عبر دوران ارتباطي ومنظومي وخلق نسق وتناغم بينها لتتمخّض عنها بالتالي الهوية الجمعية الحضارية، أو بتعبير أوضح، إنّ النُّظُم الحضارية الصغيرة ذات ماهية تعالقيّة[1] وهي تكتسب هويّتها بالتعالق مع سائر النُّظُم الاجتماعية، وأساسًا، لولا هذا الدوران بين أجزاء الحضارة

(1) Relational.

والنُّظُم الصغيرة لما تحوّل التعدّد والتنوّع الموجود في قلب كل حضارة إلى هوية موحّدة، ولحالت التناقضات والمتضادات الموجودة في النُّظُم دون تشكيل الحضارة[1].

لئن بذل علماء المنتظم جهودًا كبيرة لفهم الشبكات المعقّدة (كالحضارة)، ولكن بقي بعض الغموض في فهم نقاط الاضطراب في النُّظُم الاجتماعية والحضارية، فضلًا عن استفهامات عدّة عالقة في هذا المجال من قبيل: ما هو موقع كلّ من العناصر المؤلّفة للحضارة وأهميتها؟ وما هي آلية عملها في الظروف الزمانية والمكانية؟ وهل يؤثّر أحدها في الآخر؟ أيّ عنصر من تلك العناصر المؤلّفة للحضارة هو الأصل (المتن) وأيّها الفرع (الهامش)؟ هل يسلك الأفراد أسلوبًا منطقيًّا وعقلانيًّا في اختيارهم بين المتن والهامش على صعيد المجتمع، أم أنّ السلوكيات الاجتماعية والتحرّكات الجمعية تكون خاضعة دومًا لمسار عاطفي تشويقي[2]؟ كيف تتشكل العلاقة المنظومية بين المتن والهامش، وكيف تبرز الهوية الحضارية الموحّدة من العناصر المتعدّدة للحضارة؟ ثمّ ماذا سيكون مصير كلّ من هذه العناصر الأجزاء بعد الوحدة الحضارية؟ هل سيتنامى كلّ جزء إزاء الحضارة أم سيضمحل[3]؟ وهل ينبغي لجميع الحضارات أن تكون بقلب واحد، أم يمكن كما قال فيلسوف الثقافة أرنست كاسيرر (1878_1945م) التمركز حول تعدّدية ثقافية وحضارية دون اختزالها

---

(1) چنكيز پهلوان، **پنج گفتگو**، ط1، طهران، مؤسسة منشورات عطائي، 2003م، ص84.

(2) في هذا السياق، تحظى نظرية والتر ترنس ستيس بأهمية، وقد وردت هذه النظرية في كتاب: (والتر ترنس ستيس، **دين ونگرش نوين**، ترجمة: أحمد رضا جليلي، طهران، منشورات حكمت، 2002م)، وتتناول طبيعة التأثير للنظرة المعاصرة على سير العلمنة في الغرب. يعتبر ستيس أنّ تأثيرات النظرة المعاصرة على الدين والأخلاق والفلسفة هي سايكولوجية وليست عقلانية.

(3) حول هذين النمطين التوحيديين انظر: سيغموند فرويد، **ناخوشايندهاى فرهنگ در تمدن وناخرسندى هاى آن**، ترجمة: اميد مهرگان، منشورات گام نو، 2004م.

في نمط من الوحدة[1]؟ حينئذ، ماذا سيكون تفسيرنا للفوارق الموجودة بين الحضارات، وفي أيّ مرحلة من مراحل تشكل الحضارة ستظهر تلك الفوارق والاختلافات؟ لِمَ تتباين الأصول والفروع في الحضارات المختلفة؟ بعضها يتمحور حول الدين، وبعضها الآخر حول العلم، وقسم ثالث حول الاقتصاد وأحيانًا السلطة؟ أفهل تتحقّق محوريّة عنصر ما في الحضارة من خلال عملية واعية، وطبعًا بطيئة، أم قد يحصل هذا التغيير بصورة لاواعية وثورية[2]؟ كيف تأفل حضارة، أو تتّخذ إطارًا حضاريًّا آخر؟ إلى أيّ مدى لا يكون التقليد أو الاقتباس الحضاري المتبادل مخلًّا بالهوية الحضارية؟ ولِمَ يؤدّي بعضها إلى مسخ الحضارة وابتلاعها من قبل حضارة أخرى؟

بعيدًا عن عديد الآراء المتنوعة في هذا المجال[3]، لا بد من القول إنّ محورية العنصر الواحد تتمّ عبر عملية منظومية[4]. بمعنى أنّه ليس الأمر أن

---

(1) انظر: جون ماك كواري، **تفكر دينى در قرن بيستم، مرزهاى فلسفه ودين 1900_1980م**، ترجمة: بهزاد سالكي، طهران، امير كبير، 1999م، ص191_192.

(2) يوجد تياران فكريان مختلفان في علم الاجتماع، تيار توافقي يؤمن بحدوث التحولات الاجتماعية بشكل تدريجي وبطيء، وتيار تنازعي يؤمن بالثورة، ويرى أنّ التحوّلات الاجتماعية والهيكلية مقترنة بالتصارع والتضاد.

(3) انظر: جورج ريتزر، **نظريه جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، طهران، منشورات علمى فرهنگى، ص197_199؛ انظر: ناصر فكوهي، **انسان شناسى فرهنگى**، ط1، نشر نى، 2004م، ص219.

(4) وفي هذا المجال يبدو من المهم أن نلتفت إلى نظرية پيتيريم سوروكين (1889_1968م)، أحد علماء الاجتماع المعاصرين، التي وردت في كتابه ذي الأجزاء الأربعة: **پويايى اجتماعى وفرهنگى** (1937_1941م)، وهي نظريته الدورانية في تحليل التحولات الاجتماعية والمراحل الحضارية. تتمتّع هذه النظرية (كما طرحها سوروكين) بمزايا لكونها تأخذ بالاعتبار التغيرات والتمايزات الاجتماعية. واعتقد سوروكين أنّ المجتمعات الإنسانية تتأرجح بين ثلاثة أنماط من العقليات: العقلية الحسية والعقلية المفهومية والعقلية المثالية. تركز المجتمعات من النمط الأول على دور الحواس في إدراك الحقيقة، والمجتمعات التي =

ننظر إلى أحد العناصر ونقول إنّه عنصر محوري أم ثانوي؛ إذ ينبغي النظر إلى العنصر ضمن منظومته الحضارية، ليتسنّى لنا الحكم بمحوريّته أو ثانويّته. يجب أن نأخذ بالاعتبار التأثير المتبادل بين الاقتصاد، والأخلاق والاقتصاد والثقافة، والاقتصاد والسياسة لنستطيع الربط بين العناصر الرئيسية والثانوية في الحضارة. إنّ هذه العلاقات (المتبادلة بين الاقتصاد والسياسة والثقافة) ليست نفسها في كلّ الحضارات، فهي تتغيّر تمامًا بالتناسب مع اختلاف الظروف. فمثلًا قد تتطلّب ظروف المجتمع الصناعي المعاصر وجود بيئة ثقافية تجارية، فيتعسّر، إن لم يكن مستحيلًا، ظهور ثقافات غير منتجة للمال، وفي موضع آخر ربّما تظهر الثقافة كقوة ثورية متجدّدة في مختلف ميادين الحياة، قديمها ومعاصرها[1]. وتكتسب هذه التغييرات تعقيدًا أكبر بالنظر إلى دوريّة المنتظمات الحضارية وانفتاحها.

على ذلك يمكن القول إنّ أحد العناصر الأساسية المؤلّفة للحضارة الذي يتيح تميّز الحضارة على أقرانها هو الشبكات التواصلية والعلاقات المنظومية القائمة بين النُّظُم الحضارية الصغيرة؛ إذ كل نظام فيها له وجهة مختلفة عن سائر الحضارات. وهذه الشبكات التواصلية وعمليات التأثير المتبادل هي التي تقوّي إحدى المؤسسات الاجتماعية وتمنحها موقعًا راقيًا، فيما تطيح بأخرى وتخرجها من دائرة المتن تمامًا وتعطّل وظائفها المحتملة. ويندفع هذا المسار التغييري التدفقي بتعجيل أكبر نظرًا إلى

= تتأثّر بأسلوبٍ أكثر تعاليًا وتديّنًا في فهم الحقيقة فتحكمها عقلية مفهومية، أمّا المجتمعات القائمة على العقلية المثالية فهي من نمط المجتمعات العابرة التي تسعى إلى إحداث توازن بين النمطين الآخرين. يجب تحرّي الدافع إلى التغيير الاجتماعي في العقلية الباطنية لكل من هذه المجتمعات. (جورج ريتزر، **نظريه جامعه شناسى در دوران معاصر**، مصدر سابق، ص78).

(1) انظر: دومينيك ستريناتي، **مقدمه اى بر نظريه هاى فرهنگ عامه**، ترجمة: ثريا پاك نظر، ط2، طهران، منشورات گام نو، 2005م.

التحوّلات المستمرة في كثير من المتغيّرات الاجتماعية[1]. وهنا نفهم نقطة مهمة، وهي أنّ اضمحلال العناصر والنُّظُم الحضارية الصغيرة ليس هو السبب دائمًا وراء سقوط الحضارات؛ بل وجود اختلال في المنتظم الحضاري وإيقاعه هو الذي يؤدّي إلى سقوطها واندثارها. إنّ انعدام النسق الداخلي لحضارة ما سيؤدّي إلى انحلال شبكة الارتباطات المنسّقة بين العناصر والتي تشكل بمجموعها الهوية الحضارية الموحّدة، وبالتالي انحسار كلّ عنصر في دائرته الخاصة بما يعني اضمحلال دوره الحضاري، لتواجه هذه الحضارة نتيجة لهذه الأوضاع مصيرها المحتوم وهو الانحطاط والانفراط. وبموجب هذا المبدإ بالتحديد يظهر دور الحرب والتناقض في سقوط حضارة ما وتشكل أخرى؛ ذلك أنّه خلال عملية الحرب (داخل الحضارة الواحدة أو بين حضارتين) تتلاشى المنظومة الاجتماعية، وينفرط عقد الوئام الاجتماعي.

إذن، في ضوء ما قيل عن النُّظُم الحضارية والمنتظم الحضاري داخل الحضارة، يمكن القول وباختصار: تنطوي «الحضارة» على ثلاث مقولات هي:

أ- **النماذج العملانية والنُّظُم الموضوعية**: وهي النُّظُم السائدة للحضارة في مختلف الميادين، والتي تشكل أساس عمل تلك الحضارة في قيادة المجتمع وإدارته في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وتشكل هذه النُّظُم والنماذج مجموعة من المعايير والقواعد والمؤسسات والأطر والمنظمات والعمليات المتجانسة الضرورية لتنظيم شؤون المجتمع المتحضّر وإدارته.

ب- **البنى الفكرية والمبادئ القيمية**: وتشمل هذه البنى المبادئ الفكرية

---

(1) انظر: پاتريك نولان وگيرهارد لنسكي، جامعه هاى انسانى: مقدمه اي بر جامعه شناسي كلان، مصدر سابق، ص133.

والقيمية لكل حضارة بشأن فلسفة الحياة (الرؤية الكونية، الفكر السائد، الدين بالمفهوم العام) الثاوية خلف النُّظُم الموضوعية والنماذج العملانية المذكورة أعلاه، وهي التي ترسم على الدوام الأطر وتحدّد الاتجاهات لتلك النُّظُم.

ج- **الهوية الحضارية**: عبارة عن الهوية الاجتماعية القائمة على البنى الفكرية لحضارة معيّنة والمتشكلة في إطار نُظُم موضوعية منبثقة عن تلك البنى، والتي تمنح الانسجام الاجتماعي والثقافة الحضارية والتقنين الذي تحتاجه كل حضارة.

ضوابط الحضارات

يتشكل المنتظم الحضاري على أساس قواعد وضوابط خاصة لينزع عنه أيّ مفهوم للصدفة. طبعًا، ثمة من ينفي تمامًا أيّ وجود للقواعد أو القوانين من أيّ نوع كانت في مجال القضايا الاجتماعية، منهم «ديفيد هيوم» الذي يدحض كليًّا نظام السببيّة، مفسّرًا الحوادث الاجتماعية على أنّها مجموعة من الوقائع المنتثرة التي لا يجمعها رابط مشترك. وبخلاف هيوم، يعتقد آخرون أنّ نظام الوجود قائم على قانون السببيّة، ولكن في حدود الظواهر الطبيعية ولا يتعدّاها إلى دائرة القضايا البشرية التي يدخل فيها عنصر إرادة الإنسان ويلعب دورًا فيها؛ إذ لمّا كان المجتمع الإنساني يدور مدار الإنسان وإرادته، فإنّ هذا المجتمع أيضًا لا يهتدي بقاعدة أو قانون. فيما لا ينفي فريق ثالث من العلماء مسألة التقنين كليّةً في مجال الظواهر الاجتماعية، لكنّه يرى عدم اشتراك المجتمعات في القوانين الاجتماعية، فهذا الفريق يؤمن بأنّ لكل مجتمع ضوابط وقوانين خاصة به، لا يمكن تعميمها على بقية المجتمعات. وعلى هذا، فكل مجتمع يعتبر ظاهرة واحدة ومستقلة لذاتها، ولا يربطه وجه شبه مع أيّ مجتمع آخر. وهذا ما نادى به «اشبنجلر»؛ بل وذهب إلى أبعد من ذلك حين اعتبر أنّه ليست القوانين السائدة فقط؛ بل حتى الثقافة والقيم والدين والمذهب

والفلسفة والفن وكذلك العلوم الطبيعية والرياضيات السائدة في المجتمع، تخصّه وحده فقط دون غيره من المجتمعات، وبالتالي فإنّها تتأثّر بالأجواء الخاصّة لذلك المجتمع. وثمة رأي آخر في هذا المجال يقول إنّ القوانين المشتركة للمجتمعات الإنسانية في عصر أو مرحلة تاريخية معيّنة تختلف عن القوانين المشتركة للمجتمعات في العصور الأخرى. ويرى أنصار هذا الرأي، وهم ليسوا قليلين، أنّ المسيرة التاريخية لكل مجتمع تتضمّن مراحل عدّة. ثمّ رأي رابع يقول إنّ المجتمعات والحضارات تشترك في القوانين التي تسيّرها، سواء أعاشت تلك المجتمعات في عصر تاريخي واحد أم في عصور مختلفة. ومرتكز هذا الرأي هو مركزية الإنسان في التحوّلات الاجتماعية بوصفه الحقيقة المشتركة على مدى مراحل التاريخ، من حيث إنّ الإنسان هو صانع هذه التحوّلات؛ ما يعني تبعيّة الحوادث الاجتماعية للطبيعة الإنسانية، وهي طبيعة ثابتة لا تتغيّر على مرّ العصور. من هنا، لا يوجد، طبقًا لهذه الرؤية، اختلاف ذاتي بين المراحل التاريخية المختلفة.

وفي الحقيقة، إنّ عمومية وكليّة القواعد والسنن الحضارية مرتبطة بتحليلنا للعامل المحوري في التاريخ والحضارة، فإذا كان البشر هم بناة الحضارات، الذين مع تعدّد الفوارق التي تمايزهم، تجمعهم مشتركات كثيرة، حينئذ يمكن القول إنّ العناصر الإنسانية المشتركة في الحضارات سوف تفرز قواعد مشتركة وثابتة. فالأعمال التي قام بها البشر في القرون الماضية تختلف كثيرًا عن تلك التي يقومون بها في عصرنا الحاضر، ولكن دون أن نعدم نقاط اشتراك بينهما وهذا في الأصل يعود إلى الطبيعة الإنسانية المشتركة في جميع العصور الحضارية، وهذه النقاط بحدّ ذاتها تتطلّب قواعد وضوابط عامة وموحّدة؛ لذا، يمكن مقارنة التجارب الإنسانية للماضين في النقاط الإنسانية العامة والمشتركة مع الحوادث الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، لنستقي الدروس والعبر من تلك التجارب للحاضر، وذلك بتوظيفها لإنقاذ مجتمعاتنا من المصير المشؤوم الذي آلت إليه

الشعوب الماضية، وأن نتمثّل معايير المجتمعات السعيدة في الزمن الغابر بوصفها نموذجًا صالحًا لنصنع منها مستقبلًا إيجابيًّا لحضارة هذا العصر وهذا المكان.

إذن، لو قيل لنا لأيّ سبب تؤمنون بالكليّة؟ لقلنا لأنّ البشر هم صنّاع التاريخ، وأنّهم يعملون في ظروف متشابهة. صحيح أنّ ثمّة اختلافات بيننا، لكنّ الصحيح أيضًا أنّنا متساوون في هذه الناحية أو تلك، ولأنّنا متساوون في هذه النواحي، فإنّ ما جرى عليهم نتيجة تلك التصرّفات، سيجري علينا أيضًا وفي التصرّفات نفسها. لهذه النقاط المتشابهة نقول بتعميم التاريخ أو كما يعبّر عنه القدماء: «حكمُ الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد»[1].

مراحل تطوّر الحضارات

هل لكلّ الحضارات مراحل محدّدة؟ وهل تمرّ كل حضارة بجميع تلك المراحل، أم أنّ لكل حضارة مراحل خاصة بها لا يمكن تطبيقها على بقية الحضارات؟ وإذا قلنا بوجود مراحل مختلفة خاصّة بكل حضارة، فهل إنّ تحقّق تلك المراحل حتمي بالنسبة إلى الحضارة، أم أنّ أفراد المجتمع هم الذين يقرّرون مراحلهم التاريخية والحضارية، ويرسمون مسار تطورهم بأنفسهم؟ وهل التطوّر أمر لازم أثناء مسيرة الحضارة أم من الممكن أن نتوقّع نكوصًا وارتكاسًا في هذه المسيرة؟

---

(1) مرتضى مطهري، فلسفه تاريخ، ج1، ص187. وفي هذا السياق، توجد آيات قرآنية عدّة تحضّ على التأمّل واستلهام العبر من تاريخ الماضين وحضاراتهم (سورة يوسف: الآية111)، كما نُقلت روايات كثيرة عن الأئمة (ع) تؤيّد هذا المعنى للكليّة في تاريخ المجتمعات البشرية، ومن ذلك ما ورد على لسان الإمام علي بن أبي طالب (ع) في كتاب نهج البلاغة: «عباد الله، إنّ الدهر يجري بالباقين كجريه بالماضين، لا يعود ما قد ولّى منه، ولا يبقى سرمدًا ما فيه، آخر فعاله كأوّله، متسابقة أموره، متظاهرة أعلامه». (**نهج البلاغة**، الخطبة 156).

في إطار الإجابة عن الأسئلة الخاصة بالمراحل التاريخية للحضارة وحقيقة تلك المراحل، يعتقد المؤرّخ والفيلسوف الإيطالي «جيام باتيستا فيكو» (1668_1744م) أنّ لكل مجتمع ثلاث مراحل في مسيرته الاجتماعية هي: المرحلة الربانية (مرحلة الطفولة)، المرحلة البطولية (مرحلة الشباب)، والمرحلة الإنسانية (مرحلة الشيخوخة). وبخلاف الفرد لا يموت المجتمع بعد مرحلة الشيخوخة؛ بل يعود سيرته الأولى أي مرحلة الطفولة.

يعتقد فيكو أنّ حركة المجتمع في هذه الدورات والمراحل ليست حركة دائرية مغلقة؛ بل هي أشبه بحركة لولبية يضاف إليها شيئًا فشيئًا، فتكون الدورات اللّاحقة، على نحوٍ ما، إصلاحًا واستكمالًا للدورات السابقة[1]. كذلك الأمر مع «أوغست كونت» الذي يقسّم حركة المجتمع إلى ثلاث مراحل هي: **أوّلًا**، المرحلة الربانية وفيها يحيل الأفراد جميع أمورهم على المشيئة الإلهية، **وثانيًا**، المرحلة الفلسفية؛ إذ يلجأ الأفراد إلى التجريد لحلّ مشاكلهم، **وثالثًا**، المرحلة العلمية أو الوضعية، وفيها يفسّر الإنسان الظواهر عبر القوانين الطبيعية[2].

لكنّ «سبنسر» يرى أنّ تطوّر المجتمع يتمّ على مرحلتين لا أكثر هما: المرحلة العسكرية ثم تليها المرحلة الصناعية. وبحسب هذه الرؤية، فإنّ المجتمع كلّما تطوّر أصبح غير متجانس، وتوسّعت مساحة الحرية التي يتمتّع بها الفرد.

لقد انتقل الإنسان تدريجًا من مرحلة القتال التي تبرز فيها أهمية السلطة

(1) انظر: عبد الحسين زرين كوب، **تاريخ در ترازو**، ط3، طهران، منشورات امير كبير، 1991م، ص200_201 و228_229.

(2) انظر: پولارد سيدني، **انديشه ترقى تاريخ وجامعه**، ترجمة: حسين أسد پور پيرانفر، ط1، طهران، منشورات امير كبير، 1975م، ص123 إلى 127.

المركزية بشكل أكبر، صوب مرحلة الحِرَف؛ إذ تحل فيها سيادة البشر على الطبيعة محل سيادة البشر على البشر، يتبع النظام الحكومي العسكري في المجتمع الأسلوب المركزي، وهو شبيه بالحكومات الدكتاتورية. بينما في المرحلة الصناعية، تتوزع السلطة بسلام ووئام بين أفراد المجتمع، وتتنامى الحريات الاجتماعية والفردية على صعيد المجتمع[1].

يشبّه «اشبنجلر» المجتمع بالكائن الحي الذي يمرّ تدريجًا بمراحل الشباب والكهولة ثم أرذل العمر. فالمجتمع الذي يرتقي سلّم التطوّر والرقي، يفقد بالتدريج حيويّته وقدرته الخلاقة لينتهي أخيرًا إلى الزوال. «فالموت طبيعي وحتمي لكلّ مجتمع بالمقدار نفسه الذي هو كذلك بالنسبة إلى الإنسان والحيوان والنبات»[2].

يعتقد المؤرّخ البريطاني آرنولد توينبي (1889_1973م) أنّ على كلّ حضارة العبور بثلاث مراحل، المرحلة الأولى هي هجمة الولادة، ثمّ تليها هجمة النمو والرشد، لتنتهي بهجمة الفناء والسقوط[3].

وهنا، إذا أردنا أن نتناول مراحل تطوّر التاريخ والحضارة، لا بدّ لنا من أن نعرف أوّلًا ما الذي نعنيه بالتطوّر التاريخي؛ إذ بدون التعرّف على مفهوم هذا المصطلح وجوهره لن يكون بمقدورنا تقديم إجابة مناسبة عن سؤال التطوّر في تاريخ الحضارات. يقول المفكر الشيخ مرتضى مطهري في معنى التطوّر:

«التطوّر هو السير نحو الكمال، فالشيء المتطوّر أو المتحوّل الذي يغادر مستقرّه ويطوي مراحل صيرورته المرحلة تلو الأخرى يعيش حالة من

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص149 إلى 151.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص177 إلى 182.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص182 إلى 193.

اللّاستقرار وعدم المكوث في مكان واحد، مضافًا إلى أمر آخر وهو أنّ هذا التغيير والتحوّل الذي يعيشه ذلك الشيء يكون على مسير التطوّر والكمال، بمعنى أنّنا نحدّد له نقطة معيّنة كمبدإ ثمّ نقيس تطوّره وفقًا لهذه النقطة، أي أنّه في المرحلة اللّاحقة يكون في وضع أرقى وأعلى. يتحصّل من ذلك أنّه ما لم يكن المسار مسار تطوّر وتحوّل، فلن يُحسب تغيّر المرحلة وعملية الصيرورة تطوّرًا وتحوّلًا. إذا أردنا للمسار أن يكون مسار تحوّل وتطوّر، فعلينا أن نأخذ في الحسبان أمرًا يحتويه ذلك الشيء -الذي نسمّيه تطوّرًا-، ثمّ نقول إنّه في المرحلة التالية سيكون أرقى وأغنى»[1].

طبقًا لهذا المفهوم، من الممكن تحقيق التطوّر للبشرية في اتجاهات ثلاثة هي:

1- **التطوّر على صعيد علاقة الإنسان بالطبيعة**: أي أنّ الإنسان قد حقّق تطوّرًا في مجال القضايا الفنية والتكنولوجية، واستطاع أن يكتسب نجاحًا في جداله مع الطبيعة وذلك بتسخيرها لصالحه.

2- **التطوّر في مجال العلاقات البنيوية للمجتمع**: بمعنى أنّ المجتمع على صعيد التشكيلات الاجتماعية كالكائن الحيّ، كلما زاد تعقيده، انعكس ذلك التعقيد وبشكل أكبر على الأعضاء والمؤسسات.

3- **التطوّر من الناحية الإنسانية**[2]: فقد قلنا، على سبيل المثال، إنّ البحث عن الحقيقة يمثّل إحدى القيم الإنسانية، فإذا كان الإنسان البدائي يحمل شعور البحث عن الحقيقة، وفي العصور اللّاحقة حصل تطوّر أكبر

---

(1) مرتضى مطهري، فطرت، ط7، طهران، منشورات صدرا، 1995م، ص137.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص141 إلى 145.

في هذا الشعور أي أصبح ذلك الإنسان أكثر طلبًا وتعطشًا لمعرفة الحقيقة، فذاك هو التطوّر، وكذلك هو الحال في طلبه للجمال[1].

إذن، في ضوء قاعدة التناقض الفلسفية نستنتج أنّ تاريخ المجتمعات البشرية والحضارات الإنسانية بشكل عام كان ذا منحًى تطوّري تكاملي. يقول العلامة الطباطبائي في ذلك:

«إذا ما تأمّلنا أوضاع الكائنات الحية، سنجد أنّ الإنسان بوصفه جزءًا من هذه الكائنات سوف يحقّق هدفه ويصل إلى الكمال في المستقبل. بالنسبة إلى النبوءة القرآنية التي تؤكد على أنّ بيرق الإسلام سيُرفع لا محالة في جميع أنحاء العالم، وأنّه أمر لا مفرّ منه، فهي، في الحقيقة، تعبير آخر عن أنّ الإنسان سيبلغ الكمال التام. فعندما يقول القرآن الكريم: ﴿مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[2]، إنّما يريد بذلك أن يبيّن ضرورة خلق الإنسان وختام عمله»[3].

إذن، طبقًا لقاعدة التناقض فإنّه يبدو لنا أنّ التناقض الإنساني يزداد مع مرور الوقت، وهو ما يفتح الباب أمام الكمال ليأخذ مدياته في جبهتي الحق والباطل، ولتزدهر الفطرة الإنسانية في هذا المعترك وتتجلّى أكثر فأكثر، وتنتهي إلى نوع من الوحدة على صعيد الثقافات والحضارات.

وعلى أساس نظرية أصالة الفطرة وأنّ الوجود الاجتماعي للإنسان وحياته الاجتماعية والروح الجمعية للمجتمع وسائل تمتطيها الفطرة الإنسانية لبلوغ كمالها النهائي، لا بد من القول إنّ المجتمعات والحضارات

---

(1) المصدر نفسه، ص141ـ142.

(2) سورة المائدة: الآية 54.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1417هـ، ج4، ص100؛ المصدر نفسه، ص342؛ نقلًا عن ترجمة كتاب: **مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى**، لمرتضى مطهري.

والثقافات تسير نحو الوحدة والتجانس وأخيرًا التماهي في ما بينها، ما يعني أنّ مستقبل المجتمعات هو المجتمع العالمي الموحّد المتكامل؛ إذ ستصل جميع القيم الإنسانية الممكنة إلى مرحلة الفعلية، كما سيحقّق الإنسان لنفسه الكمال الحقيقي والسعادة الحقيقية لتتمّ له في نهاية المطاف إنسانيّته الأصيلة[1].

كتب العلامة الطباطبائي وتحت عنوان «حدود الدولة الإسلامية هي العقيدة لا الحدود الجغرافية أو المتفق عليها»:

«يقوم قانون الطبيعة على أساس الجمع بين المتفرقات وتوحيد التعدديّات، وبهذه الطريقة تحقّق الطبيعة أهدافها. وهو ما ينطق به لسان حال الطبيعة؛ إذ تتحول المادة الأصلية إلى عنصر ثمّ إلى نبات فحيوان فإنسان، ففي الوقت الذي تجمع فيه التقسيمات القومية والقبلية أبناء الوطن أو القبيلة ضمن وحدة واحدة، فهي تضعهم بإزاء وحدة أخرى، بحيث ينظر أفراد القومية الواحدة بعضهم إلى بعضهم الآخر كأخوة، وليضعوا أنفسهم في مواجهة الآخرين وينظروا إليهم كنظرتهم إلى الأشياء، عنيتُ، اعتبارهم كوسيلة لا تصلح إلّا للاستغلال، الأمر الذي يفسّر رفض الإسلام للتقسيمات القومية والقبلية (التي تمزّق الإنسانية إربًا إربًا)، وتأسيسه للمجتمع الإنساني على أساس العقيدة (الكشف عن الحق الذي هو شيء واحد بالنسبة إلى الجميع والانتماء إليه أيضًا) لا على أساس العِرق أو القومية أو الوطن»[2].

---

(1) مرتضى مطهري، **مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى**، منشورات رابطة المدرسين في الحوزة العلمية، قم شتاء 1983م، قم، ص342.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص125؛ نقلًا عن ترجمة كُتاب: **مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى**، ص343 و344. إنّ تأمّل علائم «الخاتمية» تؤيّد هذه المسألة، وهي أنّ البشر في المرحلة النهائية من التاريخ يبلغون إلى مرتبة من الرقي والتطور بحيث يمكنهم القبول بتحمّل مسؤولية الخاتمية الخطيرة. (انظر: مرتضى مطهري، =

والجدير بالذكر أنّه ثمة طريق آخر يسمّيه مرسيا إلياد «رعب التاريخ»، وهو في الحقيقة معاناة تاريخية تواجه الإنسان طوال حياته، وربّما أصبحت بالتدريج أكثر عمقًا وإيغالًا. ومعلومٌ تمامًا ما هي نتيجة هذه الرؤية في دراسة المراحل الحضارية، سواء اعتبرنا نهاية هذا الرعب التاريخي هو فناء العالم، أم أنّ غاية هذه المعاناة والرعب هي الوصول إلى عصر ذهبي تبلغ الجماهير فيه نقطة الخلاص وتنتهي معه كل مثالب التاريخ وآلامه، فتحليلنا المراحل الماضية واللّاحقة للتاريخ والحضارات سيكون مختلفًا؛ إذ سيكون الأنبياء ضحايا التاريخ، حتى فلسفة «الخاتمية» مغايرة لما طُرح عن تطور المراحل التاريخية، فخاتمية النبي وكماله لن تجد معناها في ظهوره في أحسن الظروف التاريخية وإنّما في دوامه واستقامته في أحلك الظروف التاريخية، كما يؤكد على ذلك النبي الكريم نفسه: «ما أوذي نبي مثل ما أوذيت»[1].

= **خاتميت**، منشورات صدرا، ط9، طهران، ربيع 1996م، ص36ـ37).

(1) مرسيا إلياد، **اسطوره بازگشت جاودانه: مقدمه بر فلسفه اي از تاريخ**، ترجمة: بهمن سركاراتي، 2005م، ص200.

الفصل الثاني

طبيعة الدراسات الحضارية

يتوقّف تصنيف الدراسات الحضارية من الناحية المنطقية تحت علم معيّن أوّلًا على تعريف «الحضارة»، وطبقًا لما قيل في تعريف هذا المصطلح: «إنّها مجموعة من النُّظُم الاجتماعية بخصائص منظومية وذات منطلقات عقلانية»، فلا بد من القول إنّ الدراسات الحضارية التي تتعاطى مع المجتمعات والنماذج العلمية والأنظمة الاجتماعية تندرج ضمن العلوم الاجتماعية، لا العلوم التجريبية ولا النظرية. ولا يعني هذا، بطبيعة الحال، أنّه لا وجود لبحوث نظرية أو فلسفية أو حتى تجريبية في الدراسات الحضارية، فتوجد، دون شك، دراسات متعدّدة تنتظم في هذا الحقل، غير أنّ التعاطي مع كل حقل في الحضارة يتمّ عبر زاوية الدراسات الحضارية وضمن نظرة تواصلية واجتماعية. على أنّ اجتماعية موضوعة الحضارة وتشعّب أبعادها جعل من الدراسات الحضارية دراسات متداخلة الاختصاصات، بما يتطلّب ذلك، كما سيأتي ذكره، على صعيد المنهج نمطًا من التعدّدية المنهجية، وفائدة هذه الرؤية في معرفة الحضارات هي الحؤول دون حدوث نوع من الاختزالية والانحصارية المنهجية.

وعلى أيّ حال، فإنّ الدراسات الحضارية هي دراسات اجتماعية متداخلة الاختصاصات؛ إذ يتمّ التعاطي مع الحضارة عبر دراسات متداخلة

الاختصاصات ووفق مناهج العلوم الاجتماعية، ولا يظنّ أحد أنّ صفة تداخل الاختصاصات بالنسبة إلى هذا العلم بمعنى أنّ علم الحضارات هو علم فاقد الوجهة. إنّنا نجد العديد من الموضوعات المتنوعة التي تُتَناوَل في علم الحضارة وعلم الاستغراب وعلم الاستشراق يصعب درجها في دائرة علمية واحدة، ولكن أبدًا، لا يعني هذا التنوّع والتعدّد الموضوعاتي وأحيانًا المنهجي فقدان علم الحضارة لهويّته الخاصة به، ناهيك عن أنّ تداخل الاختصاصات لا يقتصر على علم الحضارة وحده، فثمة فروع علمية أخرى تعتبر متداخلة الاختصاصات فمثلًا علم الإدارة على الرغم من كونه يتعاطى مع فروع علمية متعدّدة مثل علم النفس وعلم الاجتماع، لكنّه يحمل هوية مستقلة ورسالة مغايرة عن تلك الفروع والاختصاصات. على هذا، لا يتوهّم أحد أنّ على الخبير في علم الحضارة أن يتخصّص في جميع الفروع العلمية، فهذا الخبير يحيل الموضوعات الاختصاصية لكل فرع علمي على متخصّصي ذلك الفرع. إنّ وظيفة الخبير في علم الحضارة هي فهم العلاقات الاستراتيجية بين مختلف الحقول الاجتماعية في بناء المجتمع والحضارة الإنسانية؛ إذ من خلال رجوعه إلى آراء العلماء في كل حقل علمي يسعى إلى الكشف عن العلاقات البينية ليصوغ تحليلات وتفسيرات عامة وكلية عن الحضارة، على سبيل المثال، الخبير الحضاري في تحليله الحضارة الفارسية ربّما يشرع بفن الخط في بلاد فارس ثم ينتقل إلى علاقة هذا الفن بالسياسة (مثلًا السياسيين الخطاطين) ثمّ علاقته بالثقافة (كأن يحلّل امتزاج العمارة بفن الخط والشعر وفن الخط) فعلاقته بالدين والروحانية (علاقة العرفان بالروحانيات وفن الخط في إيران) ليصل إلى تحليلات حضارية كلية عن مكانة فن الخط في الحضارة الفارسية ويميط اللثام عن تأثير الحضارة الفارسية في فن الخط. هذا النمط من التحليلات أيضًا يمكن توظيفه في موضوعات مهمة أخرى مثل الأخلاق الجنسية التي قد تبدو للوهلة الأولى أنّها تندرج ضمن مجال الدراسات السوسيولوجية للأخلاق، لكنّها وعبر نظرة أشمل وأعمّ من اختصاصات خبير الحضارة،

ليدرس، مثلًا، العلاقة بين الموسيقى الشرقية والأخـلاق الجنسية في الشرق، ومن ثمّ مقارنة هذين الاثنين مع الموسيقى والأخلاقيات الغربية، ليصل من ثمّ إلى تحليلات حضارية أعمّ وأوسع.

من هذا المنطلق، فإذا تمّت الإشارة في علم الحضارة إلى مجالات مختلفة سياسية وثقافية واقتصادية فلا يتصوّر المرء أنّه ما دام علم الحضارة يبحث في كلّ هذه الحقول والمجالات الإنسانية، فلا يوجد إذًا اختلاف بين علم الحضارة والعلوم السياسية أو علم الاقتصاد أو المطالعات الثقافية، ذلك أنّ الأمر المهم بلحاظ النظرة الحضارية هو أعـمّ الأشياء لا عامة الأشياء، بمعنى أنّ ما يتمّ بحثه من موضوعات في السياسة وكذلك في المباحث الثقافية والاقتصادية ليس بالضرورة أن يتمّ بحثه بالنحو نفسه في علم الحضارة.

ربّما أمكن بيان الفرق بين علم الحضارة وبين علوم السياسة والاقتصاد والأديان بطريقة أخرى هي أنّ نظرة علم الحضارة إلى السياسة والاقتصاد والدين والأخـلاق هي من الدرجة الثانية (من منظار عالم الاجتماع)، في حين أنّ كلًّا من هذه العلوم له نظرة من الدرجة الأولى إلى القضايا السياسية والاقتصادية والدينية. ما يحوز على الأهمية هنا هو الكشف عن عناصر الانسجام والتجانس في الحضارة وفي العلاقة في ما بينها، وأيّ العناصر هو الأساس في حضارة ما: الاقتصاد، العقلانية، السلطة، الفلسفة، أم الأخلاق؟ وهل إنّ عنصر الوحدة هو نفسه في جميع الحضارات؟ إذا كان ثمّة تباين بين الحضارات وعناصر الوحدة، فما هي جذور هذا التباين؟ ما هو تفسير قيام بعض الحضارات على عنصر العلم، وبعضها الآخر على الدين، وبعض ثالث على الاقتصاد؟ بطبيعة الحال، إنّ التأكيد على طبيعة الحضارات متداخلة الاختصاصات ليس معناه أنّ وظيفة خبير الحضارة هي الكشف عن العلاقات بين المجالات الحضارية فحسب. نعم، إنّ تقييم العلاقات بالنسبة إلى خبير الحضارة أمر لا مناص

منه وجوهري للغاية، ولكن لا يمكن اختزال رسالته في هذه المهمة وحدها، فالكشف عن طبيعة هذه العلاقات لعالم الحضارة إنّما هو مقدّمة للوصول إلى تحليلات أكبر للحضارة، واكتشاف الهوية الأوسع لها والروح التي تسودها.

وما يجدر ذكره هو وجود أسلوبين عمليين لمقاربة الحضارة هما:

1- أن نبدأ من النُّظُم الصغيرة (النُّظُم الثقافية والسياسية والاقتصادية)، ومن خلال الكشف عن هذه النُّظُم الواحد تلو الآخر، نقوم في نهاية المطاف بجمعها وتوليفها لتكتمل لدينا الصورة الشاملة للحضارة.

2- عدم اللجوء إلى النُّظُم الحضارية الصغيرة المتعدّدة التي تمرّ عملية الجمع والتوليف فيها بمسيرة صعبة ويائسة أحيانًا، وبدلًا من ذلك التركيز على أحد الموضوعات المفتاحية (النظرية أو الموضوعية) التي تلعب دورًا مهمًّا في رسم ملامح تلك الحضارة، وأن نجعل منها نقطة البداية لفهم الحضارة. ولا نبغي من خلال التركيز على موضوع واحد اختزال شأن الحضارة (بآفاقها الواسعة) في حدود مسألة خاصة؛ بل التأكيد على هذا الموضوع لتسهيل الفهم المنظومي لدائرة الحضارة. بعد الفهم العميق والصحيح لجوهر الحضارة، ينصبّ السعي على كشف تأثيرات ذلك العنصر المركزي على العناصر المحيطة بالحضارة لنضع يدنا بشكل صحيح على نقاط الارتباط بين أصول الحضارة وفروعها. إذا تمّ توضيح هذا النموذج على الوجه الأكمل، وتبيّن أنّ له تفسيرًا علميًّا ومنهجيًّا، فسيفتح أمام الباحثين طريقًا وسطًا وفي الوقت نفسه سهلًا، إلى حدّ ما، في مجال علم الحضارة وتاليًا في علم الاستغراب، عند ذاك سيكون نقد وتحليل الحضارات من جهة، وتقييم العلاقة بين الحضارات والوقوف على

التحديات التي تعترضها، مثلًا الحضارة الغربية والشرق أو الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية، من جهة أخرى سهلًا ومتاحًا.

مقاربات اجتماعية في معرفة الحضارة

ثمّة مقاربات[1] عدّة مطروحة أمامنا لمعرفة الحضارات؛ إذ يتجلّى لنا في هذا المقام عدم فاعلية النظريات التجريبية وقصورها الشديد، في حين يبقى الأسلوب التجريبي هو الخيار الأمثل لفهم وتحليل البعد المادي الحسّي في الحضارات. وللأرقام والإحصاءات دور مهم في دراسة الحضارات الإنسانية وخلق الحدوس والفرضيات العلمية الخاصة بحضارة ما، ولكن لا ننسى أنّه من غير الممكن وصف أو تفسير المجتمعات البشرية عبر بحوث تعجّ بالأرقام والإحصاءات البحتة والتي يعبّر عنها بعضٌ بجنون الكم والتجريبية[2].

نعم، المعرفة الكمّية أمرٌ لا مفرّ منه، لكنّه لا يفي بالغرض على صعيد تحليل الظواهر الإنسانية والعوامل الكيفية. فعندما يتعلّق الأمر بالجوانب العقلية والروحية في الحضارة، فلا سبيل أمامنا سوى المقاربة المفهومية

---

(1) تكون المقاربة (Approach) والأسلوب (Method) حينًا مترادفتين وأحيانًا كثيرة مختلفتين. فالمقاربة هي، في الحقيقة، طريق للوصول إلى المسألة، وسبيل لاصطياد النظرية والفرضية، بينما الأسلوب هو أداة نقد وقياس وتقييم للفرضية. المقاربة تتوقّف على ذوق الشخص وعقليته، وهي حرة لذا لا معنى لعبارة «من أين جئت بهذا؟» بالنسبة إليها، لكنّ الأسلوب الذي يمكن قياسه وتقييمه فهو أمر عام قابل للنقد والتحليل. وقد طرحت هنا فوارق أخرى بين الأسلوب والمقاربة إذ قيل إنّ المقاربة تعنى بالجمع (Context of Discovery)، أمّا الأسلوب فيعنى بالتحكيم (Context of Justification). ويوجد، مثل پول فايرابند، من يشكك في مسألة الفصل بين الاثنين. (انظر: أحد فرامرز قراملكي، روش شناسى مطالعات دينى، مصدر سابق، ص195ـ196).

(2) سوروكين؛ هوس ها وسرخوردگى هاى جامعه شناسى؛ نقلًا عن: باقر ساروخاني، روش هاى تحقيق در علوم اجتماعى، ط1، طهران، منشورات ديدار، 2003م، ص71.

-طبعًا ليس المقاربة الشهودية الإشراقية- المستندة إلى التحليلات العقلية والنظرية الخاصة بالكشف عن منطلقات وجذور الحضارة وعملياتها وكذا، نتائجها. وفي هذا الإطار يمكن دراسة المستويات الخارجية للحضارة عبر المقاربات الطبيعية، والمستويات الباطنية من خلال المقاربات المفهومية[1]. ويشار إلى أنّ هاتين المقاربتين (التجريبية والمعنوية) تطرحان عند التعاطي مع العوامل الحضارية، بينما تطرح مقاربات أخرى (كليانية، جزئية، مقاربة مركبة) عندما يتعلّق الأمر بالربط بين الأجزاء والعناصر والعلاقة بينها في مجال العلوم الاجتماعية.

بعض علماء الاجتماع ينظر إلى المجتمع على أنّه كلٌّ واحد، فيدرس جميع الأبعاد المتعلقة بالحضارة، وبعضهم يحمل نظرة تجزيئية. ترى نظريات القسم الأول التي يطلق عليها النظريات الكليانية[2] أنّ الكل هو حاصل جمع أجزائه، لكنّه يختلف عن خصوصيات مجموع الأجزاء. في هذه النظرية يجب التركيز دائمًا على الكلّ، لمعرفة الأجزاء والعلاقات التي تربط في ما بينها داخل هذه الكليّانية[3]. بيد أنّ ما ينبغي لنا تبنّيه من هاتين

(1) انظر: باقر ساروخاني، **روش هاى تحقيق در علوم اجتماعى**، ط1، طهران، منشورات ديدار، 2003م، مصدر سابق، ص71.

(2) Holistic.

(3) في نقد آراء الفردانية وكذلك آراء الكليانية انظر: ألن راين، **فلسفه علوم اجتماعى**، ترجمة: عبد الكريم سروش، ط3، طهران، منشورات صراط، 2003م، ص205-207. وفي نقد وشرح الكليانية انظر كذلك: برايان في، **فلسفه امروزين علوم اجتماعى: نگرش چند فرهنگى**، ترجمة: خشايار ديهيمي، طهران، طرح نو، 2007م، ص92. وفي ما يتعلّق بأحادية الذرية من جهة، والكليانية من جهة ثانية يكتب: أنّ أيًا من هذين الشقين غير مقبول، لأنّ كليهما أحادي. فالذرية تركز على الأحادية والفرادة وفاعلية الأفراد دون أن تتناول مسألة حاجة الفرد إلى الآخرين ليثبت ذاته. وهنا تتقدّم الكليانية خطوة وتنوّر الأوعاء والبصائر فتوضّح كيف أنّ الثقافة والمجتمع يعملان على جعل الفرد قادرًا ومحدودًا وكذلك أفكاره وعواطفه وأعماله مقدورة ومحدودة. غير أنّ الكليانية تسير في طريق المغالاة عندما تتجاهل =

المقاربتين ليست المقاربة الكلية ولا الجزئية، وإنّما مقاربة جامعة وشاملة توفّق بين الاثنتين، وتضمّ الأبعاد الكلية العامة والجزئية للحضارة على السواء، ولطالما كانت المقاربة الجميعة موضع تأكيد الكثير من المفكرين الاجتماعيين، يدلّل على ذلك أنّهم في تحليلاتهم للمجتمعات يشيرون إلى الأبعاد الكلية والجزئية معًا. يقول «برايان في» حول ضرورة الجمع بين الكليانية والجزئية ما يأتي: «النظرة الأوفق هي أن نجمع بين الكليانية والذرية (Atomism)، أو بعبارة أدقّ: أن نقتبس من الاثنين بصائرهما الأصلية ثمّ المزج بينهما، بنحوٍ ما، للحؤول دون الإفراط والتفريط»[1].

يستشرف جورج ريتزر مستقبل نظريات علم الاجتماع وإمكان ظهور النظريات التوفيقية بشكل أكبر، ويقول في هذا السياق:

«ثمة أمل في أن تحظى النظرية السوسيولوجية حول قضية الربط بين المستويات الجزئية والشاملة وعلومها بإجماع أكبر. صحيح أنّنا لن نجرّب اتفاقًا نظريًا تامًّا في علم الاجتماع، ولا ينبغي لنا أن نتوقّع حدوث مثل هذا الأمر، إلّا أنّنا نلحظ في كل يوم كيف أنّ منظّرين أكثر من مشارب عدّة في علم الاجتماع يؤكدون على العلاقة بين المستويين العام والجزئي. بل ربّما سنشهد رؤية سوسيولوجية جديدة تحمل في طياتها العديد من النظريات الاجتماعية التي تؤكد على العلاقة الجدلية بين الظواهر الاجتماعية الشاملة والجزئية. وإذا ما شهدت هذه الرؤية الجديدة (ونظريّاتها) تحوّلًا فلن تعمل على إزاحة الرؤى الحالية (ونظرياتها) بل سوف تستكمل تأكيداتها في ما يتعلّق بالرابطة بين المستويين العام والجزئي في ضوء العلاقة الجدلية بين المستويين المذكورين في الحقيقة الاجتماعية»[2].

= هذه الحقيقة القائلة إنّ الإنسان عامل، وإنّ التثاقف والتنشئة الاجتماعية هي عمليات جارية ومستمرة للتصرّف. (المصدر نفسه، ص128).

(1) المصدر نفسه، ص129.

(2) جورج ريتزر، **نظريه جامعه شناسى در دوران معاصر**، مصدر سابق، ص622.

مناهج الدراسات الحضارية في العلوم الاجتماعية

على الرغم من التقدّم المنهجي الحاصل في مجال الدراسات الاجتماعية، إلّا أنّه ما يزال الوقت مبكرًا للوصول إلى نظام منهجي لمعرفة الحضارات، وما يُذكر حاليًا لا يعدو كونه محاولة لطرح الأسئلة وخلق الأرضية المناسبة لمعرفة الحضارات[1]. في كتابه الشهير «الاتجاهات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي» الذي يتناول تاريخ الفكر والحضارة وأسلوب تحليلهما، يستعرض «فرانكلين لوفان بومر» بعض المثالب والأضرار المحتملة الناجمة عن الفراغ المنهجي فيقول:

لم تكتمل بعد مناهج تاريخ الفكر [أو الحضارة] وذلك لحداثة هذا الفرع العلمي، فالمنهج الذي نطرحه يتضمّن تحليل ومقارنة الأجواء الفكرية طبقًا لمقولات خاصة مثل بؤر الاهتمامات الفكرية، الكلمات الأصلية والرموز، المناهج المعرفية السائدة، الآراء المتقنة حول الله والطبيعة والإنسان والمجتمع وأوضاع وأحوال العصر (مثلًا الأمل واليأس)...، المنهج الآخر الذي يلتقي في نهاية المطاف مع المنهج أعلاه، دراسة العلاقة بين فروع الفكر المختلفة بعضها ببعض. ويقدّم هذا المنهج معيارًا يبيّن مدى الوفاق الفكري في كل مرحلة من مراحل التاريخ.... طبعًا لا شك في أنّ هذه المناهج تحتوي على بعض نقاط الضعف الخاصة بها،

---

(1) الأسلوب، من منظار عام، عبارة عن جميع أدوات الجمع، في حين أنّ أداة الجمع لا تسمى أسلوبًا بل مهارات جمع البيانات، وشتان بين هذا وبين الأسلوب. والحال، أنّ الأسلوب يستعمل في معنيين: تارةً يطلق على كل ما له منفعة غيرية، وتارة أخرى يطلق على كل طريقة عملية تحقّق لنا هدفنا المنشود. والجدير بالذكر في هذا السياق أنّ أسلوب البحث هو غير أسلوب المطالعة والجمع. فالأساليب الميدانية والمكتبية وتجهيز الكيفيات ومسح الكمّيات تقتضي معرفةً بتقنيات (techniques) جمع البيانات وليس أساليب البحث والتحقيق. (انظر: مصطفى ملكيان، «روش شناسى در علوم سياسى»، مجلة علوم سياسي الفصلية، العدد 41).

ولا بدّ من الحذر لئلا نستغرق في فكرة الوحدة الفكرية لأبعد ممّا يجب [في كلّ عصر]، وألّا نلجأ إلى الاستسهال والتبسيط أكثر من اللّازم من أجل مقاصد «فنية» أو تضخيم الموضوعات، يجب أن نتجنّب تقسيم التاريخ الفكري إلى مراحل منفصلة تمامًا لتبسيط الموضوع، لكنّا إذا وضعنا في الحسبان الثغرات والإشكالات التي تنطوي عليها هذه المناهج نستطيع بذلك أن نحول دون الانغماس فيها، ومن ثمّ توظيفها على أمل النجاح[1].

إنّ تشعّب أبعاد الحضارة وسعتها تستدعي اللجوء إلى مناهج وأساليب مختلفة وتعددية، فالاكتفاء بأسلوب واحد أو علم واحد في مثل هذه الموضوعات التي تنطوي على أبعاد عدّة ومعقّدة سوف يؤدّي إلى انحصارية منهجية واختزالية[2]، وقد ألجأت هذه الثغرات والنواقص الموجودة في مناهج علم الاجتماع المتنوعة بعض الميثودولوجيين لأن يحكموا بتعدّد المناهج في جميع العلوم الاجتماعية، في هذا المضمار، يوجّه دانييل ليتل نقدًا إلى مختلف المدارس المنهجية، ويقترح على صعيد النماذج والمقاربات والمناهج نمطًا من التعدّدية المنهجية؛ إذ يقول:

لا المناهج الطبيعية ولا المناهج اللّاطبيعية تصلح أن تكون لها كلمة الفصل في هذا المجال، كلاهما يعاني ثغرات متساوية، ولكلّ منهما طروحات مسرفة ومبالغ فيها في باب الخصائص الجوهرية للعلوم، طبيعية كانت أم اجتماعية. فالمناهج اللّاطبيعية ترتكب خطأ عندما تقول إنّ جميع العلوم الاجتماعية تفسّر ظواهر ذات معنى. أمّا الإشكالية التي يعاني منها المنهج الطبيعي فتتمثّل في أنّه يضع قيودًا خانقة على نمط الآلية والتفسير دون مبرّر. وإزاء المنهجين السابقين، أختار التعدّدية المنهجية لأنّها تعتبر

---

(1) فرانكلين لوفان بومر، جريان هاى بزرگ در تاريخ انديشه غربي، ترجمة: حسين بشيريه، ط1، طهران، مركز دراسات الإسلام وإيران، 2003م، ص27–29.

(2) انظر: أحد فرامرز قراملكي، روش شناسى مطالعات دينى، مصدر سابق، ص335.

العلم نسيجًا سداه الفنون ولحمته الأعمال المتنوعة، لا نشاطًا واحدًا مبسّطًا ركنه «الأسلوب العلمي». لذا، فهذا المنهج يتواطأ مع اللّاطبيعية من حيث إنّ بعض العلوم تتباين في ما بينها بشكل أكبر مقارنة بعلوم أخرى، غير أنّه يتعارض مع الرأي القائل (وهنا يعلن عن معارضته للمناهج اللّاطبيعية) إنّ العلوم الاجتماعية، وبسبب بعض الخصائص، أكثر شبهًا ببعضها من العلوم الطبيعية (خصائص من قبيل مفهومية الأفعال الاجتماعية أو عدم فاعلية التحليل العلّي في العلوم الاجتماعية). وعلى العكس، فإنّ لحمة وسدى النسيج العلمي متشابكة ومتضافرة. بعض المجالات في العلوم الاجتماعية (الاقتصاد القياسي مثلًا) أقرب إلى بعض مجالات العلوم الطبيعية (علم أحياء السكان) منها إلى سائر ميادين العلوم الاجتماعية، كما إنّ بعض حقول العلوم الطبيعية أقرب إلى العلوم الاجتماعية منها إلى العلوم الطبيعية النوعية (فمثلًا وكما يبدو فإنّ التنبّؤ بحالة الطقس بعيدة عن الميكانيكا الكلاسيكية ببعدها عن استطلاع الآراء العامة) نفسه. إنّنا ومن خلال التركيز الدقيق على تفاصيل البحوث في مختلف ميادين العلم، والتحسّس من التنوّع الذي يشوب مناهج البحث ومختلف أوجه الاستدلال التجريبي ونماذج التفسير سوف نصل إلى فهم أفضل لمنطق العلوم الاجتماعية[1].

ومن نافل القول إنّ أمامنا أساليب عدّة في الإفادة من معطيات العلوم الأخرى في مسألة معينة، فتارة يلجأ الباحث إلى استحضار معطيات جميع العلوم في المسألة المذكورة والإفادة منها، ولكنّه في هذه الحالة لا يتبع منهجًا واضحًا ومحدّدًا، فينبري إلى جمع المعلومات والبيانات دون وجود أيّ خطة أو برنامج دراساتي دقيق. ومن البدهي أن تكون نتيجة هذه التعدّدية المنهجية انتقاء الأفكار واختلاط المبادئ والأصول، وبالتالي فإنّ مساوئ هذا المنهج

---

(1) ليتل دانيال ليتل، **تبيين در علوم اجتماعى**، ترجمة: عبد الكريم سروش، طهران، منشورات صراط، 1994م، ص398_399.

ليست أقلّ من مساوئ الانحصارية المنهجية[1]. وتارةً أخرى تجده يتبع نهجًا واضحًا ومحدّدًا في جمع البيانات والمعطيات العلمية للآخرين، وبدورها تسلك المنهجية في التعاطي مع النتاجات العلمية المختلفة طريقين اثنين، الطريق الأول، تعدّدية مستندة إلى خطة آلية، والطريق الثاني، تعدّدية تستند إلى خطة ديناميكية، في الطريق الأول يحاول الباحث قولبة الآراء والأفكار المتنوعة في نظام معرفي خاص، طبعًا وفقًا لبرنامج مسبق، وتحديد موقع كل منها، وتقتصر الاستفادة من العلوم المختلفة في هذا الطريق على تأسيس النظام المعرفي الخاص. فمثلًا ما فعله ماركس هو أنّه اقتبس الاقتصاد من سان سيمون والمادية من الأفكار المادية التي راجت في القرنين السابع عشر والثامن، أمّا الديالكتيكية والتاريخية فقد أخذها عن هيغل، وجمع كلّ تلك الأفكار وقدّمها ضمن نظام معرفي ماركسي. في المنهج التعدّدي القائم على البرنامج الديناميكي لسنا بصدد جمع المعلومات والبيانات؛ إذ تُطرح مختلف الآراء وفق هذا المنهج بطريقة حيوية، ثمّ يتمّ تبنّي كلّ منها، ومن ثمّ التوفيق بين الآراء والمناهج ما أمكن ذلك. يمكن للتعدّدية بهذا المعنى أن تتّخذ أساليب وآليات مختلفة، ومن أكثرها فاعلية، الحوار المؤثّر بين الآراء. وأساسًا، فإنّ مصطلح الدراسات متداخلة الاختصاصات يطلق على هذا القبيل من الدراسات التي تضع بطريقة ديناميكية مختلف النتاجات العلمية في عملية حيّة ونابضة، ويتم الجمع بين الآراء، وأحيانًا المناهج، للوصول بها إلى أهدافها العلمية المنشودة.

إنّ الدراسات متداخلة الاختصاصات تفارق التعدّدية الميكانيكية في نقطة مهمة وهي أنّ الثانية تفضي إلى جمع الآراء، فتبرز لدينا مجاميع (طبعًا وفق نظام وخطة مسبقة) من الأفكار والآراء، في حين لا ينتج عن الدراسات متداخلة الاختصاصات الجمع بين الأفكار بل تنتهي إلى حدث

(1) أحد فرامرز قراملكي، روش شناسى مطالعات دينى، مصدر سابق، ص331.

أعمق ينتج عنه رأي خاص. في هذه الدراسات تنخرط الآراء المختلفة بوصفها نتاج مقاربات متعدّدة في عملية تلاقح وتخاطب مؤثّرين لتنكشف مواطن الضعف والقوة في كلّ حدث، فيبرز الحدث الأعمق أمام الباحث. فمثلًا، إنّ جهود عالم نفس الدين في فهم التجربة الدينية ما دامت منحصرة في الأدوات والمعطيات السائدة في علمه، سوف تقف، ومن زاوية معينة، على بعد واحد من التجربة الدينية، أمّا حين يحفزه تعطّشه للبحث لولوج مجالات أوسع، ويحاول أن ينظر إلى التجربة الدينية من منظار عالم الاجتماع والمؤرّخ والفيلسوف الديني، ويستثير الآراء فإنّ نتيجة هذه الاستثارة للرؤى اتّساع زاوية نظره، وتعمّق بصيرته[1].

من الضروري الالتفات هنا إلى أنّ التنوّع والتعدّدية في الدراسات الآلية والدراسات الديناميكية ليس على صعيد المناهج بل في النتاجات العلمية التي تستحصل من العلوم الأخرى (ولكلٍّ مناهجه المختلفة) ثمّ تدمج في منهج معلوم وربّما موحّد. على سبيل المثال، بعد أن ينهي خبير الحضارات مرحلة جمع البيانات من العلوم الأخرى، يحوّل عبر منهج فريد هذه التعدّدية إلى وحدة، ويسعى عبر هذا التنوّع والتعدّد على صعيد المناهج والبيانات إلى الوصول إلى هوية واحدة للحضارة. فخبير الحضارات يستعين بمختلف الفروع العلمية، ويحصل على الإجابات لأسئلته حول مختلف النُظُم الحضارية، الاقتصادية والثقافية والسياسية، ثم يعمل على التوفيق بين المعطيات والمقارنة بينها عبر منهج موحّد من أجل حلّ الأسئلة الحضارية الكبرى.

في هذا النمط من الدراسات يتمّ التركيز على قضايا متعدّدة، ولكن أهمّ قضية يضعها الباحث نصب عينيه هي العلاقة التي تربط بين القضايا والموضوعات التعدّدية، ثمّ الحقيقة العامة والروح الكليّة في

---

(1) المصدر نفسه، 333ـ334.

هذه الحضارة. وقد يخال المرء هنا آنّنا بصدد مسائل عدّة، لكنّا في الواقع إزاء مسألة واحدة فقط، بيد أنّ الإجابة عن هذه المسألة الوحيدة المتعدّدة الأبعاد رهنٌ، بطبيعة الحال، بالإجابة عن أسئلة أخرى. بالاستناد إلى هذه النقطة يمكن القول إنّ الدراسات متداخلة الاختصاصات هي في الحقيقة دراسات ما فوق الاختصاصات تنظر إلى المجالات الاجتماعية المختلفة نظرة خارجية وثانوية لتقدّم إجابة شاملة وجامعة للقضايا الحضارية الكليّة.

بمقدورنا الاستعانة بالنهج الديالكتيكي -كخطوة أولى فحسب- للجمع بين المجالات المتعدّدة والمزج بين المعطيات العلمية، ويساعد على ذلك أنّ هذا النهج يحظى بتأييد طيف كبير من المفكرين الكليّانيين. من وجهة نظر أفلاطون، إنّ الديالكتيكي هو من يؤمن بكليّانية الظاهرة وجامعيّتها، وأن يكون له في كلّ مجال أسلوب جامع وشامل. واستمرّ الاهتمام بالديالكتيك عند الفلاسفة الذين جاؤوا بعد أفلاطون مثل هيغل وماركس وسارتر، ويحتوي النهج الديالكتيكي على ثلاثة أبعاد هي:

البعد الأول، ديالكتيك يعنى بكليّانية وتمام الظواهر المتحركة وتلك التي برسم الحركة. بمعنى أنّ الكليّات التي في طور عملية لامتناهية من الخلق والفناء والبعث تخضع للكشف الديالكتيكي. البعد الثاني: الديالكتيك منهج لمعرفة وفهم الكليّات التي هي في حالة حركة دينامية لا متناهية، ما يعني أنّ هذا المنهج لا يستقيم مع أيّ إطار بحثي منغلق وجاف وجامد، وكذلك مع أيّ بحث جزئي وأحادي وسطحي. البعد الثالث: الديالكتيك وأساليبه. لمّا كان القبول بأسلوب واحد للديالكتيك أمرًا من قبيل الانحياز، فيجدر، إذًا، الاهتمام بأساليب عدّة هي: الاكتمال المتبادل، الضمان المتبادل، الغموض الديالكتيكي، القطبية الديالكتيكية وتصادم الآراء[1].

في ختام كتابه الذي يشير فيه إلى 12 فكرة تتضمّنها فلسفة التعدّدية

(1) باقر ساروخاني، روش هاى تحقيق در علوم اجتماعى، مصدر سابق، ج1، ص63.

الثقافية للعلوم الاجتماعية، يؤكد برايان فاي (Brian Fay) أنّ الثنائية الفكرية تنطوي على ضرر، وينبغي رفع هذا الضرر عبر النهج الديالكتيكي، ويضيف:

تحتوي الكثير من الأفكار الاجتماعية على مفاهيم متضادة ومتقابلة [ثنائية]، مثل الأنا في مقابل الآخر، والخاص في مقابل العام، والذهن في مقابل الموضوع، والقريب في مقابل الغريب، والمتحضّر في مقابل المتوحّش، والرجل في مقابل المرأة، والمشتهي للجنس المماثل في مقابل المشتهي للجنس المخالف، والأبيض في مقابل الأسود. ثنائية التفكير هذه تصيب ما وراء النظريات في فلسفة العلوم الاجتماعية بالضرر: فالذرانيّة في مقابل الكليّانية، والعلّة في مقابل المعنى، والعلوم الاجتماعية التأويلية في مقابل العلوم الاجتماعية العلّية، والتاريخانية في مقابل القانونية، والبنائية السردية في مقابل الواقعية السردية. هذا النمط من التفكير ينتج عقلية الـ«هذا أو ذاك» إذ تزيح مقولة نقيضتها المفترضة من الساحة، غير أنّ العديد من المقولات والمفاهيم منفتحة وذات انسيابية. في الثنائيات يكون، في الغالب، كل طرف مرتهنًا للطرف الآخر ومحتاجًا إليه، الأمر الذي يضعف قوام تلك الثنائيات. في معظم الأحيان، بإمكان كينونة ما أن تحتل أيًا من طرفي المقولة، أو أن تزحف المقولة تدريجيًا صوب الطرف المقابل والمضادّ الافتراضي لها، أو أن تكون البدائل الثنائية مبنية على فرضيات پارادوكسية فتضيّق، خطأً، حيّز الخيارات المتاحة... انظر إلى الحركة ـالتغيّر، التكامل، التحوّلـ في كل مكان. إنّ معظم الأفكار الاجتماعية تقوم بتشييء النشاطات والعمليات وتحجيرها، وإلى أشياء ذات هويات ثابتة وجامدة: تتعاطى مع الذات، مع المجتمع، مع الثقافة كأشياء لها حدود واضحة ومحدّدة وتراكيب ذاتية، ويشجّع هذا الأمر، بـدوره، على بروز تصوّر تزامني (Synchronic) بدلًا من تصوّر تتابعي (Diachronic) عن العلاقات والأساليب الاجتماعية، بيد أنّ الكينونات الاجتماعية والنفسية

هي بمثابة نشاطات وليست أشياء، وبالتالي فإنّ الأفعال تصفها بشكل أفضل ممّا تفعل الأسماء. إنّ كلامنا عن البشر يبدو وكأنّه حديث عن الحجر، لا عن عمليات متواصلة من النشاطات، وفي هذا الخضم ننسى أنّ الكينونة، بنحوٍ ما، مصدر، وهي تعبير عن صيرورة برسم الجريان[1].

المنهج المنظومي

علاوة على المناهج الكلية (ما ذُكر حتى الآن) ثمة مناهج جزئية أيضًا تتناول أسلوب التحليل (Analysis) في المتغيرات الحضارية وفقًا لنماذج محدّدة، وتكون مؤثّرة تمامًا في رسم وتنقيح أسلوبية النظام الاجتماعي والحضاري المعقّد. ولهذا الغرض تحظى المناهج التطبيقية بأهمية قصوى في التفكير المنظومي. تاريخيًا، يعود الفضل في ابتداع المنهج المنظومي إلى لودفيغ فون برتالانفي (Ludwig Von Bertalanffy) أحد علماء الأحياء[2]، لكنّه غدا اليوم منهجًا سائدًا في مختلف الحقول الفكرية، بدءًا

---

(1) برايان فاي، فلسفه امروزين علوم اجتماعى: نگرش چند فرهنگى، فاي، مصدر سابق، ص416ـ418.

(2) يعتقد بعض الخبراء المنظوميين أنّ الجذور التاريخية لمفهوم المنتظم تعود إلى الشرق. راسل إيكاف (Russel Ackoff) مؤسسة الاتجاه الثوري في التخطيط ومنظّر البرمجة الارتباطية في معرض ردّه على السؤال: هل تعتقدون أنّ الجذور التاريخية لمفهوم المنتظم موجودة في الشرق؟ يقول: هذا صحيح، فإله عصر الماكنة كان خالق وعلّة جميع الظواهر والمعلولات والأجزاء. في عصر المنتظمات ثمة مفهوم كلياني مطروح عن الله بوصفه كلًّا فاقدًا للشخصية والفردية. الكثير من الأديان الشرقية يصنعون مفهومًا عن الله باعتباره «منتظمًا» وليس «عنصرًا». لذا، ليس عجيبًا أن يعتنق الكثير من الشباب الغربي في العقود الأخيرة الأديان الشرقية، لقرون طويلة استعمل الشرق مفهوم «المنتظم» من أجل تنظيم تفكيره حول الكون، لكنّه لم يفكر بصورة علمية حول المنتظم. وعليه، فمن المؤمّل أن يتمّ الجمع بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب عند ابتداع علوم المنتظم، إذ من الممكن أن تلتقي هاتان الثقافتان في عصر المنتظم. (راسل إيكاف، «گفتگو با راسل ايكاف»، مجلة تدبير، العدد 166، ص69).

من تأويل النصوص (الهرمنيوطيقيا) وصولًا إلى الحقول الأخرى الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية وسائر الحقول البحثية[1]. في الحقيقة، لقد أضحى المنهج المنظومي اليوم بمثابة وسيلة ما فوق لسانية (كالمنطق) تحتوي على مفاهيم ونماذج يمكن الاستفادة منها في الدراسات متداخلة

---

(1) لقد خرجت آراء ومناهج منظومية عدّة طيلة فترة تطور حركة المنتظمات وتكاملها، ومن جملتها يمكن الإشارة إلى النظريات المنظومية التي هي في الأصل رياضية والتي ظهرت في مجالات تطبيقية مختلفة مثل الهندسة لا سيّما نظرية الاتصالات والمعلومات، البحوث العملانية، العلوم الاجتماعية وخاصة الاقتصادية والبيئية، علم الاجتماع مثل نظرية المنتظم الاجتماعي لپارسونز ولومان، ونظريات منتظمات هال الثقافية، والعلوم السياسية، والأنثروبولوجية (مثلًا الأنثروبولوجيا البنيانية/ الوظيفية لشتراوس)، علم النفس والتحليل النفسي.

Markus Schwaninger, **System Dynamic and the Evolution of Systems Movement,** Systems research and behavioral science, vol. 23, 2006, p583-594.

تحظى مسألة تسلُّل الفكر المنظومي إلى حقل العلوم الاجتماعية لا سيّما علم الاجتماع بأهمية كبيرة لدى الباحثين، وإنّ سبر هذه المسألة من خلال الرجوع إلى تاريخ نظرية المنظومات يبيّن أنّ أوّل موجة لهذا الفكر قد ظهرت في عقدي الخمسينات والستينات من القرن الماضي وكان من روادها گرينگر وروج إذ نظّما مؤتمرات دورية عدّة حول علم النفس في شيكاغو وشارك فيها دويچ وپارسونز وراپوپورت وويبس وسائر المفكرين المهتمين بالمنتظمات. لقد طرح هؤلاء في بحوثهم مفاهيم عدّة لنظرية المنتظمات، بعد عقد الستينات خيّم سبات طويل على الموضوع استمرّ حتى عقد الثمانينات عندما ظهر تيار متباين من ناحيتين، الأول في مجال المنتظمات المدينية، والثاني مسار البحث لنيكولاس لومان في ألمانيا. لقد شكل بحثه في مجال نقل المفاهيم والنماذج المنظومية إلى علم الاجتماع جهدًا رائعًا، لقد أعاد النظر في الأفكار والقراءات التقليدية في علم الاجتماع الخاصة بالوظيفة والهيكل والأهداف والقيم والنظام والضبط وغيرها، لقد كان له اهتمام خاص بالتنظيم بحيث يمكن أن نستشعر هذا الاهتمام في بحوثه في الأعوام 1984 و1994 و1995. ولكن مع ذلك ما زال يوجد عمل كثير ينتظر الإنجاز في مجال التنزيل التام للعلوم الاجتماعي في المناهج المنظومية.

Charles François, **"History and Philosophy of the Systems Science"**, http://www.uni-klu.ac.at, 2000.

الاختصاصات، والتي ما تزال في طور التوسّع والتطوّر[1]. في الوقت الحاضر، أصبح يُنظر إلى هذا الاتجاه الذي يتضمّن مبادئ فلسفية خاصة[2]،

---

(1) Charles François, **Systemics and Cybernetics in a Historical Perspective**, Systems Research and Behavioral Science, 1999, .No. 16, p203_219

(2) يمكن تلخيص مبادئ التفكير المنظومي في المقولات الآتية:

1- نقطة البداية للتفكير المنظومي هو مفهوم الكليانية. الفكر المنظومي، وبخلاف الفكر الذري أو العنصري، يأخذ كليّانية الظاهرة كأساس وقاعدة للعمل. يؤمن هذا الأسلوب الفكري بعدم إمكان الوصول إلى معرفة الكل من خلال معرفة ماهية العناصر وخواصها، طبعًا، بشرط أن يكون ذلك الكل عبارة عن منتظم. في المدرسة المنظومية للكلّ الذي يشكل منتظمًا شخصية سلوكية لا توجد في عناصره المؤلّفة له؛ بل فقط في اجتماع تلك العناصر وتبلورها في الصورة الكلية التي تعبّر عنها تلك الشخصية.

2- إنّ مفهوم المنتظم وصورة الكل يترافق مع مفهوم الارتباط بين أجزاء المنتظم. فمفهوم الارتباط يتوفر على أهمية جوهرية في تعريف وتوضيح كيان منظومي معيّن. في الكيانات غير المنظومية (كومة من الحجارة مثلًا) تبدو الأجزاء بنحو ما مرتبطة ببعضها ظاهريًّا، لكنّه ليس ارتباطًا يمكن أن ينتج عنه منتظمًا متعاليًا من هذه المجموعة. إذن، فتعريف أنواع الارتباطات الموجدة للمنتظمات له دور كبير في البحوث المنظومية.

3- يمكن تفسير كليانية ارتباطات المنتظم في إطار مفهوم كلي واحد تحت اسم بنية أو تشكيلة المنتظم. قد تحتوي بنية المنتظم على عناصر أفقية وعمودية. بمعنى آخر، يمكن أن نتصوّر بنية أو تشكيلة المنتظم وهي تتألّف من مستويات أو طبقات. فالبنية العمودية للتشكيلة المنظومية تكشف عن مستويات منتظم ما والسلسلة التراتبية التي تتحكم بتلك المستويات...

4- من أهمّ الارتباطات المنتجة للمنتظم ارتباط الضبط والسيطرة، إذ يمكن بواسطته شدّ المستويات المختلفة للمنتظم في ما بينها على صعيد الوظيفة والتغيير والتطور. والسبب في أنّ ارتباطات الضبط منتجة للمنتظم هو كونها تستولد الخصيصة الأصلية للكيانات المنظومية، عنيتُ، السلسلة التراتبية (Hierarchy).

5- في المنتظمات الحاوية على ارتباطات السيطرة وتلك التي تتوفّر على أعضاء مسيطرة مثل المراكز والجملة العصبية في الإنسان تطرح مسألة الغاية والغائية للمنتظم. وعلى هذا المنوال يُكشف عن خصيصة جديدة في بعض الكيانات المنظومية التي ينبغي أخذها بنظر الاعتبار في البحوث المنظومية.

6- يمكن تسمية المنتظمات الغائية المثالية والتي تفصح عن شخصيتها في بعض الحالات، =

كطريقة مؤثّرة وفاعلة لفهم التعقيدات الاجتماعية والثقافية. تحتل مشكلة الشواش وبعض السلوكيات غير القابلة للحدس في المنتظمات في المجتمعات البشرية[1] حيّزًا كبيرًا من الأهمية في النظريات المنظومية، لا سيّما في المنتظمات الثقافية-الاجتماعية. ومن أجل فهم أفضل للتعقيدات، يؤكد المفكرون والمنظّرون المنظوميّون على مفهوم التكرار في عملية فهم منتظم معيّن، معتبرين أنّه يؤثّر على مسألة التقليل من الأخطاء العلمية في فهم التعقيدات[2]. ويمكن الوقوف على قواعد المنتظمات «الاجتماعية والثقافية» بإيجاز من خلال الفقرة الآتية:

= بالمنتظمات ذاتية التوليد للأنظمة. ويتحرك المنتظم ذاتي التوليد للأنظمة صوب غايته المنشودة بفضل امتلاكه الارتباطات وأواليات السيطرة مضافًا إلى الهدف، وفي أثناء مسيرته يقوم بإحداث التغييرات والتحولات، وبشكل عام، الأنظمة المطلوبة في داخله لبلوغ الهدف. نقلًا عن كتاب: مهدي فرشاد، نگرش سيستمى، ط1، طهران، امير كبير، 1983م.

(1) Jay W. Forrester, **Counterintuitive Behavior of Social System**, Cambridge, Wright-Allen Press, 1971.

(2) «الارتباط» من العناصر الرئيسية في المنتظم وهو على أنواع كثيرة ينبغي للخبير في المنتظمات أن يلمّ بها. تندرج أنواع الارتباطات تحت عنوان الارتباطات المنظومية، وهي في عين التشابه، تتباين في ما بينها أيضًا، هذه الأنواع هي:

1- الارتباطات التفاعلية (Interaction) وتنقسم بدورها إلى قسمين: ارتباط الخواص وارتباط الأشياء. أمثلة أخرى تندرج تحت هذا النوع من الارتباطات وهي النشاطات التعاونية وكذا التنافسية بين الأشخاص أو الفئات الاجتماعية.

2- الارتباط الاستيلادي (Generation) وهو عبارة عن استيلاد شيء من شيء آخر.

3- الارتباط التحويلي (Transformation) وفيه يتحوّل الشيء إلى آخر، وبذلك يتواشج الاثنان.

4- الارتباط البنيوي (Structure) وهو أشبه بما هو موجود بين الأواصر الكيميائية أو الأجهزة الميكانيكية والمباني.

5- الارتباط الوظيفي (Functional) ويتشكل حين يتّحد عناصر المنتظم الواحد للقيام بوظيفة واحدة.

6- الارتباط التطوري (Evolutionary) والذي يعبّر عن حالة تكامل الشيء إلى شيء =

1ـ تعرض المقاربة المنظومية رؤية شمولية وجامعة عن المنتظمات الاجتماعية-الثقافية المعقدة التي تنطوي على مواصفات مثل البنية والمسار مقرونة بخصوصيات التغيير والتحوّل والتطوّر.

2ـ من زاوية منظومية، فإنّ المنتظمات الاجتماعية المعقدة المكيّفة هي منتظمات منفتحة ترتبط بالمحيط الخارجي على الدوام بعلاقات مادية ومعلوماتية وتحكمية. في هذه المنتظمات لن تجد مكانًا لمفاهيم التوازن التقليدية بمعنى الموازنة السكونية (الستاتية) بالحدّ الأقصى للاحتمالات، المعمول بها في المنتظمات المغلقة. ويُطرح بدلًا من ذلك مفهوم التوازن الديناميكي وفق ضوابط خاصة.

3ـ يتوفّر عالم المنتظمات «الاجتماعية-الثقافية» على تنوّع وسعة أكبر مقارنة بعالم الفيزياء وبيئة المتعضّيات الحية، ويحتوي على أبعاد رمزية التي هي سمة المجتمعات البشرية.

4ـ للمنتظمات «الاجتماعية-الثقافية» المكيّفة شبكات تواصلية وآليات مغذية كثيرة تعمل على الربط بين أجزاء المنتظم ببعضها وبالعالم الخارجي. وبفضل هذه الآليات يتمّ فرض حقائق وظروف العالم «الفيزيائي-الرمزي» على المنتظم على شكل قواعد وضوابط، فيتكيّف المنتظم «الاجتماعي-الثقافي» مع هذه الضوابط.

5ـ بشكل عام، ما من تلازم بين تكيّف المنتظمات «الاجتماعية-الثقافية» المعقدة مع العالم «الفيزيائي-الرمزي» وبين المحافظة على بنيتها ومسارها الحالي. إحدى السمات الرئيسية للمنتظمات «الاجتماعية-

---

آخر. في هذا التطوّر من الممكن أن يمرّ الكائن بحالة استحالة ويتحوّل مستوى نظامه والارتباطات بين باقي عناصره.

7ـ ارتباط السيطرة (Control) وهو موضع بحث وتمحيص طيف واسع من علم المنتظمات والموسوم بالسايبرنيتك. (مهدي فرشاد، نگرش سيستمى، مصدر سابق، ص46ـ48).

الثقافية» وجود درجات عدّة للحرية والسيولة والروابط الداخلية. وبفضل هذه السمة يحوّر المنتظم «الاجتماعي-الثقافي» بنيته ومساره باتجاه التكيّف مع الظروف المحيطة، ويتّخذ هذا التكيّف وتيرة متصاعدة مع المتعضّيات الحيّة. وفي هذا النمط من المنتظمات تستبدل نوعية التوازن بالخصوصيّة الشكلانية. إذن، بالجملة، لا يمكن أن ننسب لمنتظم «اجتماعي-ثقافي» بنية ومسارًا ثابتًا.

6- في العادة، توجد في المنتظمات «الاجتماعية-الثقافية» انحرافات عن البنية والمسار الحالي للمنتظم. لا تتوفّر العمليات الاجتماعية على تضافر عوامل عدّة لحفظ البنية والمسار اللحظي فحسب؛ بل تضمّ تناقضات وصراعات ومنافسات أيضًا. التوتّر هو إحدى السمات الذاتية للمنتظمات الاجتماعية، فالتوتّر والتنوّع في العناصر والعلاقات وتكوّن المسارات هي عوامل تقف وراء الحركة والتغيير في المنتظم؛ الاجتماعي. ويعدّ الاختيار الاجتماعي واحدًا من آليات التغيير في هذا المنتظم؛ إذ تتيح ظروف التوتّر الشديد تحوّلات مناسبة من أجل تطويع المنتظم مع العالم «الفيزيائي-الرمزي» لإنتاج المنتظم الأنسب[1].

تطرح المقاربة المنظومية مناهج عدّة يمكن أن يشكل كلّ منها نافذة على المنتظم المنشود، ونشير هنا إلى واحد من تلك المناهج في هذا المجال. في المنهج المقترح نؤكد بدايةً على أنّ عملية فهم ظاهرة ما رهنٌ برسم صورة متكاملة عن تلك الظاهرة. على سبيل المثال، إذا لم تكن لدينا صورة متكاملة عن فيل في ظلام دامس، لا نستطيع أن نكوّن فهمًا صحيحًا عنه بمجرّد تلمّس أعضاء جسمه. وبالطريقة نفسها، إذا لم تكن لدينا صورة واضحة وكاملة عن الظاهرة قبل بدء عملية التعرّف عليها، فإنّ أخطاءً كثيرة

(1) المصدر نفسه، ص198-199.

سترتكب لفهم تلك الظاهرة، لذا من الضروري قبل التعرّف على الظاهرة طرح فرضيات بنيوية وأساسية حولها (في ضوء صورتها الكلية)، ثمّ من خلال عملية البحث المكرّر تمرّ تلك الفرضيات بحالة من النضج والعمق فيتسنّى لنا الحصول على فهم مقبول عن الظاهرة.

على النقيض من الفكر التحليلي الذي يرى أنّ فهم بنية المنتظم كفيل بفهم المنتظم برمّته، يؤكد الفكر الكليّاني على مثلث البنية والوظيفة والعملية للمنتظم. فهذه العناصر الثلاثة تستطيع أن تقدّم فهمًا عن الكل في إطار سياقها فقط. بمعنى أدقّ، إنّ الفهم الصحيح والشامل للمنتظم يتوقّف على فهم كل من المتغيّرات البنية والوظيفة والعملية في علاقتها مع المتغيّرات الأخرى وسياقها. طبعًا ينبغي لهذه العملية أن تتمّ ضمن التكرار الذي يشكل مفتاح فهم التعقيدات.

خلاصة البحث:

يتحصّل ممّا قيل في هذا الفصل عن ماهية الحضارة وطبيعتها أنّ البحوث الحضارية كمقاربة هي بحوث علمية وشائعة في أوساط المفكرين في ميدان العلوم الاجتماعية؛ أي، بتعبير أوضح، إنّ الأبعاد الواسعة التي تتوفّر عليها الحضارة، والمناهج العدّة المطروحة اليوم لاستكشاف تلك الأبعاد، وكذا، الشبه الموجود بين الحضارة والثقافة، وإذًا، سعة الدائرة الحضارية، كلّ هذه لا تشكل موانع دون تقديم بحث علمي في هذا المجال. إنّ الخطاب الحضاري بكل ما ينطوي عليه من غموض ـ كما هو الحال مع سائر الخطابات العلمية ـ قد تشكل في ميادين متعدّدة مثل التاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية وفي مراحل تاريخية مختلفة وثقافات متباينة؛ هذا وعلى الرغم من أنّ هذا المجال لا يخلو من الإشكاليات والنواقص، إلا أنّه، مع ذلك، يجب أن لا تشكل هذه النواقص عائقًا في طريق تبلور مقاربة حضارية في الدراسات الاجتماعية. صحيح أنّ مساحة التنوّع

بالنسبة إلى الحضارات كبيرة لدرجة يصعب معها العثور على مشتركات وعناصر شبه حضارية، وصحيح أيضًا أنّه لا يمكن لنا أن نتحرّى العناصر الحضارية في داخل الحضارات ـمع كلّ تعقيداتها وسعتهاـ، والكشف عن عملية التراكب في ما بينها في مسار تبلور الحضارة، ولكن، في ضوء خطورة المهمّة وأهميّتها يمكن الشروع ببعض المحاولات العلمية في هذا المجال، وأن نخطو خطوات مؤثّرة على هذا الطريق، ولا يخفى أنّ مقاربة كهذه مفيدة وممكنة في الوقت نفسه. إنّ الكلام عن حضارة الشرق أو الغرب، وعن الاستغراب والاستشراق حتى في عصر أضحت فيه المناهج العلمية تنشد الدقائق والتفاصيل، هو كلام علمي ومقبول، ولا يقلّل من أهميّته ارتباطه بالماضي، وقلّة حظوظه أو الإقبال عليه في العصر الحديث. نعم، ربّما قيل إنّ النظريات التفكيكية ما بعد الحداثية لم تعد تتحمّل الدراسات الحضارية كسرديات كبرى، وقد يكون ضعف الإقبال على الدراسات الحضارية نابعًا من هذه المقاربات ما بعد الحداثية، غير أنّه مع ذلك يمكن الحديث عن الحضارة (بوصفها خطابًا) عبر المقاربات ما بعد الحداثية أيضًا، وأن نجعل من البحث في موضوع الحضارة أمرًا مقبولًا. لم يلق موضوع الحضارة والدراسات الحضارية في العقود الأخيرة اهتمامًا كافيًا في أوساط العلوم الاجتماعية، بيد أنّ البحوث التي طرحها المنظّرون في تلك الأوساط هي بمكانة تتيح الاستفادة منها في مجال الدراسات الحضارية، لبلورة علم الحضارة. ولهذا العلم عمق في التاريخ كما له جذور في أفكار علم الاجتماع، ناهيك عن أنّه أصبح اليوم يلعب دورًا كحقيقة واقعة لا تُدحض، من حيث إنّه يحدّد ازدهار الثقافات أو انحطاطها بالأواليات والديناميات المعاصرة[1]. هذا المقدار سيكون كافيًا لأن يضع

(1) لا بدّ من القول إنّ تأسيس الحضارة يحتاج أوّلًا إلى الثقافة فبدونها لا يمكن أن نؤسّس الحضارة، ولكن بعد تأسيسها تكتسب القدرة على غلبة الثقافة وخلق ثقافات أخرى أو محوها. في عالم تعتمد مقولات القدرة فيه على المعايير الدنيوية، أضحت للحضارة التأثير =

أمام خبير الحضارة العناصر العلمية اللّازمة ليستعين بها على حلّ سؤال الحضارة.

كلّ ما قيل حتى الآن كان عن دراسات الحضارة في العلوم الاجتماعية، أمّا ما سوف يطرح بدءًا من الآن فهو كلام عن إمكان الدراسات الحضارية في الإلهيات، ومفهومه وقاعدته في المقاربة الدينية. أساسًا، لم يكن موضوع المجتمع والحضارة موضع اهتمام من قبل الدراسات الدينية والإسلامية. بطبيعة الحال، إنّ الدراسات الدينية كانت تُبحث في علم الاجتماع تحت عنوان «سوسيولوجيا الدين» إذ تتمّ دراسة الدين كمؤسسة اجتماعية، بيد أنّ المجتمع كظاهرة إلهياتية لم يحظ بالاهتمام في الدراسات الدينية والإسلامية؛ إذ قلّما التفت إليه أحد من المتألّهين وبحث في جوانبه الحضارية من منظار الإلهياتيين. طبعًا يجب أن لا نغضّ الطرف عن البون الشاسع الذي يميز المتألّهين المسلمين عن اللّاهوتيين المسيحيين واليهود، وإن كانت تجمعهم مشتركات عدّة في هذا المجال، يمكن أن تشكل أرضية لخلق خطاب ديني مشترك حول المجتمع والحضارة في حقل الأديان (خصوصًا الأديان الإبراهيمية). فمثلًا في مجال الفكر الإسلامي، خلق علم الشريعة بأبعاده الواسعة الممتدة من الفرد إلى المجتمع قضايا مختلفة (أقلّها في نطاق الفقه في المجتمع)، أفرزت تحديات علمية عدّة. في الديانة اليهودية أيضًا كانت هذه المسألة محطّ اهتمام دائم انعطف على أثرها تركيز العلماء اليهود نحو الأمور الدنيوية، وأساسًا، إنّ عداء اليهود في وقتنا الحاضر للإسلام ليس سياسيًّا بحتًا بل بنيويًّا يتعلّق بالنطاق الدنيوي في الفكر الإسلامي، من حيث إنّ الإسلام لا يدعو فقط إلى الآخرة وإنّما يقدّم برنامجًا متكاملًا للدنيا أيضًا. والأمر نفسه بالنسبة إلى الديانة المسيحية، فعلى الرغم من افتقادها للشريعة والذي فتح الباب على مصراعيه أمام العلمانية

= الأعظم، لدرجة أنّ دور الثقافات وحتى الأديان في المنظومة الاجتماعية الكبرى أصبح في الظل.

للدخول إلى العالم الغربي، لم تغب الحياة الدنيوية والهمّ الحضاري عن اهتمامات الكنيسة، فقد بذلت المؤسسة الدينية المسيحية جهودًا جبارة في هذا المجال على الصعيد التاريخي، ولا تقتصر هذه المحاولات على النشاطات الاجتماعية المختلفة للكنائس فحسب؛ بل يظهر ذلك جليًا في تبلور المقاربات العلمية الحديثة في العديد من المجالات المسيحية. على سبيل المثال، ما يقوم به اللّاهوتيون المسيحيون اليوم في معهد برينستون اللّاهوتي، وينشرون في أوساط المجتمع كتبًا مؤثّرة في اللّاهوت عبر مقاربات موضوعية وعملانية، أو الندوات الدراسية المختلفة التي يعقدونها في الجامعة، كلّها تنضوي تحت هذه المقاربة أو الرسالة[1]. وبالنسبة إلى اللّاهوت اليهودي، فقد حقّق هذا الفكر تقدّمًا ملحوظًا؛ إذ ينفق اليهود أموالًا طائلة لتطوير هذه المقاربة بالاستعانة بالإمكانات المتاحة في جامعات الغرب، وطبعًا، لقد أنتجت جهودهم ثمارًا طيبة إذ أحرزوا نجاحات كبيرة في هذا المضمار نذكر منها على سبيل المثال بعض أعمال مردخاي كابلان (Mordecai Caplan) لا سيّما كتابه «اليهودية كحضارة» (Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life). في حين تقلّ المقاربات الدينية والإلهياتية لدى المتألّهين المسلمين تجاه الموضوعات العينية والاجتماعية، ناهيك عن غياب الدراسات الجادة لمبادئ الإلهيات الاجتماعية والحضارية. طبعًا، لا شك في وجود بعض التفاسير القرآنية مثل «في ظلال القرآن» الذي ينطوي على مقاربات اجتماعية، ويتناول موضوعات ومباحث اجتماعية، بيد أنّ موقع

(1) Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction**, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK, William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, pIX.

وكذلك انظر:

Don S. Browning, **Fundamental Practical Theology,** Descriptive and Strategic Proposals, USA, Fortress Press, Minneapolis, 1996, P: VII.

هذه المقاربة قد خلا في حقل الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والإلهيات والأخلاق الإسلامية، وأدّى هذا الفراغ الفكري إلى الحؤول دون ارتقاء التراث الإسلامي الثر إلى مستوى نظام فكري واضح يُعنى بالحضارة. وليس يخفى أنّ بعض المصادر الفلسفية، لا سيّما مؤلفات الفيلسوف الفارابي، كانت جادّة في تعاطيها مع المقاربة الثقافية والحضارية، غير أنّ هذا المسار قد تعطّل بعد الفارابي ولم يشهد التواصل والتطوّر اللّازمين، فظلّت المباحث المرتبطة بالمجتمع والثقافة والحضارة في الدراسات الدينية يتيمة.
إنّ ما سنقوم به خلال هذا الفصل الذي ينبغي أن يسمّى «دروس الإلهيات الحضارية» يندرج ضمن إطار اقتناص الأسئلة والمقاربات والحدوس التي ربّما تكون متوفرة على صعيد المبادئ والقضايا الحضارية في ميدان الإلهيات، وبإمكانها فتح آفاق جديدة في مجال المعرفة الدينية_الحضارية بغية خلق نظام حضاري.

الفصل الثالث

الحكمة العملية، الحكمة الحضارية

مقدمة

لقد تعلّم المسيحيون من التجربة التاريخية للعلمانية الغربية تعذّر استمرار الحياة الدينية في ظلّ المؤسسات الاجتماعية العلمانية، ومن أجل أن يحافظ اللّاهوتيون المسيحيون على هويتهم المسيحية في النظام الاجتماعي الراهن، ويمهّدوا الطريق لدخول التعاليم المسيحية إلى الحياة الدنيوية، بذلوا جهودًا حثيثة من جملتها ما نشاهده بوضوح في اللّاهوت[1] السياسي[2] واللّاهوت الاجتماعي[3] واللّاهوت

(1) المصطلح في التعبير الإسلامي هو «الإلهيات» أو«علم الكلام» لكنّه في المسيحية يطلق عليه «اللاهوت» لذلك ارتأينا التنويه هنا. (المترجم)

(2) اللاهوت السياسي أو اللاهوت العام فرع من الفلسفة السياسية واللاهوت العملي، ويتناول مباحث ثقافية واقتصادية واجتماعية وسياسية من زاوية لاهوتية وعلى أساس المفاهيم المنبثقة عن اللاهوت.

(3) فرع من اللاهوت يسعى إلى الاستفادة من الإمكانيات التي يتيحها اللاهوت من أجل معالجة المشاكل الاجتماعية. في إيران يطرح بعضٌ التعريف التالي للإلهيات الاجتماعية: ذلك الفرع من علم الإلهيات الذي يعنى بالحياة الاجتماعية للإنسان وإفرازاتها ومستلزماتها والتبعات المترتبة عليها مثل الحكومة والدولة، الاقتصاد، التبادل التجاري، التربية والتعليم، القضاء والفصل في الدعاوى، الحرب والسلام، الزواج والطلاق، الفن والرياضة، الشعائر

الرعوي[1] وأخيرًا اللّاهوت العملي[2]. في اللّاهوت العملي يسعى كثير من اللّاهوتيين إلى تقديم تفسيرات دينية للظواهر الاجتماعية، واستمداد العون من الدين لحلّ المعضلات الموضوعية العينية، ليدلّوا على طريق مغاير لطريق العلوم الاجتماعية العلمانية في معالجة الشؤون الدنيوية[3]، ولهذا السبب وبقصد تفعيل الجوانب الموضوعية والعملية في المعارف الدينية والمسيحية تجدهم يلجأوون بكثافة إلى «العقل العملي».

في المجتمعات الإسلامية المعاصرة أيضًا نلحظ أنّ التدابير الدنيوية والحضارية كانت تستند دائمًا إلى العلوم الإنسانية (كالعلوم الاجتماعية)، وأنّ العلوم الدينية والإلهية (عدا الفقه) كانت مقصاة عن أيّ دور في بناء الحياة الاجتماعية الدنيوية. ولا يقتصر السبب وراء إقصاء العلوم الإلهية عن مسرح الحياة على هيمنة العلمانية على مرافق الحياة في العالم الإسلامي

= والطقوس الدينية. (محمود تقي زاده داوري، «**الهيات اجتماعی شیعه**»، عددين من مجلة إلهيات اجتماعی، السنة الأولى، العدد الأول، ربيع ـ صيف 2009م، ص1).

(1) اللاهوت الرعوي وهو صيغة مبسطة من اللاهوت العملي يركز مطالعاته على السلوكيات الكنسية والأعمال الخاصة برجال الدين والقضايا المهنية للقساوسة. انظر:

Randy L. Maddox, **Practical Theology: a Discilpine in Search of Definition,** Perspectives in Religion Studies 18, 1991, p161.

(2) اللاهوت العملي هو التفكير في العمل الفردي والاجتماعي للإنسان بأسلوب لاهوتي. هذا النمط من اللاهوت الذي يختار القضايا اللاهوتية من «الشارع» [الواقع] يقوم كخطوة أولى بتقديم قراءة لاهوتية عن الحقائق الاجتماعية والثقافية، ومن خلال نظرة نقدية للثقوب الإيمانية والدينية في الثقافة السائدة، يطرح حلولًا مستلهمة من المصادر اللاهوتية لفتح الطريق أمام المؤمنين نحو حياة إيمانية (حل معضلة الفكر الديني والحياة الدينية)، وكذلك السعي لحل معضلات الإنسان غير المؤمن أيضًا. (انظر: حبيب الله بابائي، «**درآمدی بر الهيات عملی در انديشه دينی مدرن**»، مجلة نقد ونظر، العدد 61، السنة 16، ربيع 2011م).

(3) للاستزادة حول موضوع اللاهوت العملي، انظر:

James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology**, USA, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.

فحسب؛ بل ثمة عوامل دينية داخلية، أحدها، على سبيل المثال، عدم اكتراث المسلمين لدور بعض العلوم الدينية (لا العلوم الإنسانية المستندة إلى الدين)[1] في التدابير الدنيوية. بعبارة أوضح: في عملية تشكل وبناء الحياة والهوية الاجتماعية للمجتمع المسلم وقف هذا الأخير عند الشريعة (أعني الفقه) والتي يمكن أن نعتبرها تديّنًا أقلّويًّا، وتغاضى عن الإمكانيات التي تنطوي عليها بقية العلوم الدينية مثل الكلام والأخلاق. ويتبدّى لنا أنّ العامل الأهمّ الذي أوهم عدمَ فاعلية الفكر الديني والإسلامي في ميدان الحضارة هو المقاربات النظرية للدين وتجاهل الجوانب العملية فيه لدرجة أنّه حتى علم الفقه وهو علم عملي ظلّ بموجب هذه المقاربات النظرية والتجريدية بمعزل عن التحديات العملانية والحضارية، والمثال الأبرز على ذلك هو فراغ موقع الفقه السياسي (مثلًا مفهوم الأمن والحرب والدولة)، والفقه الاقتصادي (ما يتعلّق بالبنوك والنقد والتأمين) والفقه الثقافي (الفن والهوية) في المجتمعات المعاصرة. ومن البدهي أنّ المقاربة العملية في العلوم الدينية تصبح ممكنة إذا ما أخذنا بالاعتبار الأدوات العملية في تشكيل العلوم الدينية. فلو استطعنا إعادة قراءة العقل العملي وتوسيعه وتوظيفه في مختلف مراحل الفكر والعمل الديني، حينئذ سيكون بمقدورنا تقليل الهوّة الموجودة بين النظرية والعمل، وفتح المجال أمام الدين ليسجّل حضورًا فاعلًا في الميادين الاجتماعية.

إنّ همّنا في الفصل الحالي سينصبّ على مسألة توسيع العقل العملي وتطبيقه (إن لجهة الماهية أو المصادر أو المناهج) في مجال الدراسات الحضارية لنستكشف طاقات العقل العملي في بلورة العقل الحضاري وفسح المجال أمام تفعيله (في النُّظُم الحضارية وفي الفكر الديني). من هذا المنطلق، سنتناول بادئ ذي بدء العقل العملي في الحكمة الإسلامية

---

(1) هنا لا يتعلّق الحديث عن العلوم الإنسانية وإمكانها دينيًّا أو عدمه؛ بل عن إمكان تشكل العلوم الدينية (مثل الكلام والإلهيات) بالتركيز على وظائفها الحضارية والدنيوية.

بالاستناد إلى الآراء المختلفة للحكماء وإمكان تطبيق كل منها في ما يتعلّق بالعقل الفاعل في الميادين الحضارية، ومن ثمّ نعرّج على ماهية هذا العقل وأنواعه ومناهجه ومصادره ونبحث في إمكانات تفعيل العقل العملي في المناحي الحضارية. لا شك في أنّ تفعيل العقل العملي والحضاري يمكن أن يشكل خطوة مؤثّرة باتجاه تبلور العلوم الدينية الحضارية لتكون النتيجة حياة ومجتمعًا دينيين وفاعلين.

العقل العملي والعقل الحضاري

لا بدّ من التذكير أوّلًا بأنّ العقل العملي لم يكن بمعزل عن «العقلانية» في العلوم الاجتماعية بل إنّـه متواصل معها، ويـؤيّـد ذلـك مقالة أحد المفكرين: «العقلانية في علم الاجتماع والسياسة تبتعد كثيرًا عن مفهوم العقل في الفلسفة الإلهية، لكنّها تقترب كثيرًا من مفهوم العقل في الأخلاق (علم الأخـلاق). في الحقيقة، إنّ العقلانية التي نصطلح عليها في علم الاجتماع هي تتمة أو مشتقة، بنحوٍ ما، من مفهوم العقل العملي الذي طرحه الفلاسفة من أمثال أرسطو»[1].

من جهة أخـرى، فـإنّ العقل العملي (سـواء أكـان قوة عالمة أم قوة عاملة) يشمل العمل الفردي والعمل الاجتماعي والثقافي أيضًا. من هنا فإنّ الحديث عن العقل العملي (الذي يكشف عن المعلومات المنبثقة عن الإرادة والخيار الإنساني، أو قد ينطوي على إمكانية التعبير عن الإرادة) ربّما يتوسّع ليسري إلى حقل الثقافة والحضارة كذلك، بما يتيح بناءً على ذلك الحديث عن العقلانية الثقافية والعقلانية الحضارية وعلاقتهما بالعقلانية النظرية من جهة، وبالعقلانية الدينية (المنبثقة عن الدين).

---

(1) محمد جواد لاريجاني، «چيستى عقلانيت»، مجلة قبسات، الدورة الأولى، العدد الأول.

تفسيرات متباينة حول الفرق بين العقل العملي والعقل النظري

تباينت الآراء بشأن الفرق بين العقل العملي والعقل النظري؛ إذ يصرّح العديد من الباحثين كالمحقّق الأصفهاني والشيخ محمد رضا المظفر بأنّ الفرق بينهما يعود إلى التباين في مدركاتهما[1]. وقد طرحت تفاسير كثيرة لشرح وتوضيح هذه المدركات.

يرى التفسير الأول أنّ العقل النظري هو الذي يدرك الأشياء الموجودة التي لا يرتبط وجودها وعدمه بخيارات الإنسان وقدرته، أشياء موجودة في قلب الواقع. أمّا العقل العملي فهو يدرك الأشياء التي يكون وجودها رهنًا بإرادة الإنسان، وأنّ وجودها وعدمه يتوقّف على فعله وتركه[2]. التفسير الثاني هو أنّ العقل النظري يعنى بـإدراك المسائل الكلية، سواء أكانت المسائل الكلية المرتبطة بالعمل أم التي هي مجرّد معتقدات لا تؤول إلى فعل، أمّا العقل العملي فيعنى بإدراك المسائل الجزئية التي تفضي إلى فعل على سبيل المثال العلم الكلي بكيفية بناء الـدار[3]. بعد ذلك يأتي التفسير الثالث الذي يقول إنّ العقل النظري يدرك المسائل التي شأنها المعرفة وطبيعتها الذاتية لا تقتضي الفعل، بينما العقل العملي يدرك المسائل التي

---

(1) انظر: محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ، ج2، ص9؛ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ط5، قم، منشورات اسماعيليان، 1405هـ، ج1، ص222. وكذلك انظر: حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات** تحقيق: مجتبى زارعي، قم، بوستان كتاب، 2002م، ص241ـ243.

(2) انظر: مهدي النراقي، **جامع السعادات**، النجف الأشرف، مطبعة النجف، 1383هـ/ 1963م، ج1، ص57؛ انظر: حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، دار نشر الكتاب، 1403هـ، ج2، ص352.

(3) انظر: حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، مصدر سابق، ج2، ص352؛ هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، منشورات جامعة أصفهان، 1994م، ج2، ص311.

تحمل صلاحية الفعل. هذا التفسير أورده ابن سينا في: «المبدأ والمعاد»[1]، والراغب الأصفهاني في «تفصيل النشأتين»[2]، والمحقق الأصفهاني في «شرح كفاية الأصول»[3]، والشيخ المظفر في «أصول الفقه»[4]. يقول التفسير الرابع إنّ العقل النظري يعنى بالمسائل اليقينية الثابتة، بمعنى أنّ هذه المسائل كانت موجودة من الأزل وستبقى إلى الأبد، ولن تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، بخلاف معارف العقل العملي التي هي عرضة إلى التغيّر والتحوّل والنسبية[5].

مضافًا إلى التفاسير الأربعة التي تمّ شرحها بمقتضى تباين المدركات، لدينا تفسير آخر في الفرق بين العقلين النظري والعملي يطرحه المفكر الإيراني الشيخ مرتضى مطهري ويقوم على أساس الهدف والغاية من هذه العلوم (لا بناءً على مدركاتهما)، أي إنّ الهدف من العلم في الحكمة النظرية هو العلم نفسه، والهدف من الحكمة العملية كمال النفس البشرية عن طريق العمل. طبعًا، إنّ الحكمة النظرية نفسها تعمل على كمال النفس، ولكن من حيث الغاية، فإنّها تارةً تكون مجرد المعرفة، وأخرى الآثار العملية والكمالية الناجمة عنها[6].

---

(1) حسين بن عبد الله، **المبدأ والمعاد**، اهتمام: عبد الله نوراني، طهران، مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة ماك گيل، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984م، ص96.

(2) حسين بن مفضل (الراغب الأصفهاني)، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، حلب: المطبعة العربية، ص76.

(3) محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية**، مصدر سابق، ج2، ص9.

(4) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص205.

(5) انظر: محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، تعليق وشرح: علي بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995م، ص100.

(6) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، قم وطهران، منشورات صدرا، 1999م، مصدر سابق، ج7، ص230.

تطويع تفسيرات شتى للعقل العملي على العقل الحضاري

بناءً على ما يطرحه الرأي الأول أو التفسير الأول القائل إنّ العقل النظري يعنى بما هو خارج إرادة الإنسان، والعقل العملي يتعلّق بدائرة اختياراته وإرادتـه، يمكن القول إنّ العقل الحضاري الذي يهتمّ بالنُّظُم الاجتماعية هو عقل فعال في مجال الإرادات البشرية. لقد أخضع هذا العقل السلوكيات الاجتماعية الإراديـة للإنسان على صعيد الحضارة للدراسة العقلانية، ليتّخذ، من ثمّ، موقفًا إزاء الظواهر الاجتماعية العامة الإيجابية والسلبية. وفقًا لهذا التفسير عن العقل العملي (العقل الداخل ضمن الإرادة الإنسانية) فإنّ بإمكانه تفسير السلوكيات الإرادية (لجهة العلاقة بين الفعل والقصد) للإنسان في العمليات الحضارية، وكذلك اتّخاذ القرارات وإدارة الإرادات الشخصية والاجتماعية للإنسان.

وعلى أساس التفسير الثاني أيضًا الذي يقرّر أنّ العقل العملي يعنى بالمسائل التفصيلية، يصبح العقل الحضاري تابعًا للعقل العملي. صحيح أنّ العقل الحضاري يتعاطى مع القضايا الكلية العامة، بيد أنّ كليّانية الحضارة لا تمنع من أن يكون تفصيليًّا ومنطقيًّا. وفقًا لهذا التفسير، فـإنّ العقل الحضاري بتوظيفه للعقل النظري في المرحلة الأولـى، ثمّ بلورة العقل العملي الكلياني لرؤية عامة في القضايا المهمّة في الحضارة في المرحلة الثانية، إنّما يستنتج رؤية تفصيلية عبر التمهيدات التفصيلية أو الحسّية (التطبيق العام على الأمثلة والمصاديق) ثمّ بناءً على ذلك يرسم ملامح المشروع الحضاري.

طبقًا للتفسير الثالث وهو، أنّ «العقل العملي» بصدد معارف ذات مقتضيات عملية، فإنّ العقلانية الحضارية والعقل الحضاري عقلٌ يعنى بالمسائل العملية القابلة للتطبيق على الصعيد الاجتماعي الحضاري. وبالنسبة إلى التفسير الرابع القائل إنّ معلومات العقل العملي غير ثابتة

وعرضة للتغيير، فإنّ العقل الحضاري أيضًا ومن منطلق تعاطيه المتواصل مع عنصرين معقّدين ومتغيّرين، عنيتُ بهما «الزمان» (التاريخ) و«المكان»، فهو يعتبر أحد أمثلة العقل العملي.

ولكن في ضوء نظرية العقل العملي المعني بالهدف والغاية (نظرية الشيخ مطهري) فإنّ العقل الحضاري هو عقل عملي هدفه المعرفة بقصد العمل الحضاري. وفي هذه الحالة، فإنّ وظيفة العقل العملي أو العقل الحضاري مرتبطة بالمسائل التي تستخدم في إطار النُّظُم الحضارية، ليمكن بالاستناد إلى تلك المعارف تطبيق النُّظُم الحضارية (الغايات المرحلية) وخلق حضارة إنسانية توحيدية كبرى (بوصفها الغاية النهائية في الرؤية الإسلامية).

النظرية المختارة

بغضّ النظر عن أيّ الآراء هو الأصوب، وما إذا كان بالإمكان التوفيق بينها أم لا، فالنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ بعض الآراء والتحليلات بشأن العقل العملي هي آراء نظرية تعنى بماهية العقل العملي، وبعضًا آخر ذو رؤية عملية ويركز على تطبيقات العقل العملي. بتعبير آخر، إنّ الدراسات التي تمّت بالاستناد إلى مدركات العقل العملي تلامس الجوانب النظرية والأنطولوجية والهيومانية أو الإبستمولوجية من مدركات العقل العملي، ولكن حينما تتمّ دراسة العقل العملي بناءً على المقاصد العملية وبهدف الكمال العملي (نظرية الشيخ مرتضى مطهري) يتمّ التركيز على التطبيقات الاجتماعية في العقل العملي بشكل أكبر. ويلوح لنا أنّه على الرغم من كون الآراء الخاصة بمدركات العقل العملي صحيحة وتستوجب الاهتمام، بيد أنّ نظرية الشيخ مطهري (العقل العملي لتطبيق الكمال العملي) أقرب إلى دائرة الموضوعية الحضارية.

ولا بدّ من القول إنّه ينبغي الاهتمام دائمًا بشبكة المقاصد والغايات

العلمية والعملية في عقلانية العاقل العالم والعاقل العامل؛ إذ إنّ لشبكة «المقاصد النظرية» وشبكة «المقاصد العملية» مقاصد متوسطة وأخرى نهائية[1]. بالنسبة إلى المقاصد النظرية فإنّ العاقل النظري بصدد الكشف عن المقدمات النظرية بغية الوصول إلى الهدف النهائي العلمي والمعرفي. بينما في المقاصد العملية يسعى العاقل العملي إلى تهيئة المقدمات النظرية لبلوغ الأهداف العملية المتوسطة والنهائية، وتمهيد السبيل نظريًا للعمل. في العقلانية الحضارية كذلك ترنو أنظار العقلانية العاملة إلى المقاصد الحضارية، ومن خلال تبويب المقاصد المتوسطة والنهائية تتمّ دراسة المقولات النظرية المعنية بالعمل، وكذا موقع الأعمال في الشبكة العملية والأهداف الموضوعية العينية (وعلاقة شبكة الأعمال بالشبكة العلمية والنظرية). بناءً على هذا، فإنّ العقلانية العملية لا تكتفي بدراسة القضايا النظرية المعنية بالعمل؛ بل تحدّد موقع كل عمل في شبكة الأعمال والأهداف الموضوعية (والعلاقة بين شبكة الأعمال والشبكة العلمية والنظرية) وطبعًا ذلك كلّه من أجل الوصول إلى الكمال العملي. كما إنّه في هذه العقلانية لا يتمّ بحث العلاقة بين القضية ونتيجتها العملية فحسب؛ بل كذلك العلاقة الموضوعية والعملية والشبكية بين القضايا العملية. لذا، تندرج هذه المهمة ضمن دائرة العقل العملي لا العقل النظري.

---

(1) بالنسبة إلى تبلور العقلانية العملية ونطاقها فإنّ الإحاطة بمجموعة المقاصد الإنسانية (الفردية والاجتماعية، النفسية والموضوعية، النظرية والعملية) وأنواع الشعارات الإنسانية تحظى بأهمية كبرى إن على صعيد خلق المعقولات العملية أو بلوغ المقاصد والشعارات في المجتمع والحضارة، حتى يمكن في ظلّ ذلك تشخيص شبكة المعقولات العملية. إنّ الاهتمام بهذه المقاصد ومقتضى كل منها للعقل العملي أمر في غاية الأهمية، وكذا تحديد هذه المقاصد من حيث إنّ بعضها ينبثق عن العقل النظري وبعضها الآخر عن الوحي الإلهي، بيد أنّ تحقّق كل منها رهنٌ بتفعيل العقل العملي ورسم شبكة المعرفة العملية للوصول إلى شبكة المقاصد والغايات. (انظر: محمد باقر الصدر، **سنت هاى تاريخ در قرآن**، ترجمة: جمال الموسوي، طهران، منشورات روزبه، ص125_126).

هنا يواجهنا سؤالان مهمان حول تحديد مكانة العقل العملي، وتاليًا، العقل الحضاري. السؤال الأول هو: هل يقتصر العقل الحضاري على التعاطي مع الينبغيات الاجتماعية والحضارية، أم إنّ العقل العملي الحضاري يقوم بدور الوصف والتحليل أيضًا؟ وهل الينبغيات الحضارية هي مسائل حقيقية أم يجب النظر إليها على أنّها اعتبارات من وضع الأشخاص؟ سوف نسعى في هذا الفصل من خلال الإجابة عن هذين السؤالين إلى الكشف عن ماهية العقل العملي ومكانته (في رحاب الحضارة).

العقل العملي والعقلانية الحضارية: الماهية والمكانة

سواء فصلنا العقل النظري والعقل العملي عن المدركات العملية والنظرية أم عن المقاصد العملية والنظرية، فإنّ النقطة المهمة هنا هي القيمة العلمية للعقل العملي والعلم الناتج عنه والذي سنناقشه في هذا الفصل.

العلوم العملية: توصيفية أم معيارية؟ وفقًا لبعض الآراء، يخلو العقل العملي من أيّ رأي أو فكرة؛ إذ إنّ مهمّته تقتصر على تطبيق الآراء والأفكار التي توعز إليه عبر العقل النظري فحسب، ولذلك يسمّى بالعقل العملي لأنه يخدم وينفذ أوامر مختلف درجات الإدراك للعقل النظري. وثمة رأي آخر يقول إنّ العقل العملي والعقل النظري -مضافًا إلى وحدتهما الماهية الإدراكية- هما من حيث الأصل أيضًا شيء واحد، فالعقل العملي هو نفسه العقل النظري ولكن بسبب اكتساب المعقول الكينونة والعملانية (إن على صعيد النية أو الموضوعية والعينية) فهو يوصف بالعقل العملي. وعليه، فالعقل العملي يقوم بمهمة التفسير، وطبعًا، لا يختلف تفسير العقل النظري لمجال العمل عن تفسير العقل العملي لهذا المجال سوى أنّ التفسير الثاني ينتهي إلى فعل (أو إنّه برسم التحوّل إلى فعل)، بينما ليس بالضرورة أن يفضي تفسير العقل النظري لمجال العمل إلى فعل. أو ببيان آخر، عندما تؤول المعرفة النظرية إلى فكرة حول «فعل» ما، (اندماج

الجزئيات في الكليات، أو حتى استنباط الجزئيات من الكليات هي من ضمن أساليب العقل النظري)، فإنّ هذا العقل سوف يكون أداة لإثارة القوى والعضلات، وتتحول القوى العاملة للإنسان تحت هداية العقل إلى حركة وعمل[1]. لذا، طبقًا لهذه الرؤية، فإنّ العقل العملي هو عقل توصيفي؛ إذ من خلال وصفه لنفسه يمهّد الطريق للعمل. وكذلك إذا كان العقل العملي عقلًا مدركًا للينبغيات واللّاينبغيات والمستحبات والمكروهات، وكانت قضايا المستحبات والمكروهات قضايا خبرية (نظرية الضرورة بالقياس في الينبغيات الأخلاقية)[2]، فإنّ هذا العقل، بلا شك، سيكون عقلًا مفسّرًا.

بالجملة، يتبدّى لنا أنّ العقل العملي (بوصفه قوة مدركة) مضافًا إلى امتلاكه القوّة الإدراكية وتجلّيه من خلال إدراكه للخير والشر والينبغيات واللّاينبغيات الجزئية (الرأي الجزئي)، وعلاوة على كونه الحدّ الوسيط بين العقل النظري والقوى المحفّزة والمحرّكة، وكبحه للقوى المحفّزة والمحركة (سيطرة العقل العملي على القوى المحفّزة والمحركة)[3]، فإنّه سيكون لهذا العقل كذلك دور تفسيري (وإن على نحو جزئي) على صعيد المفاهيم الحضارية؛ إذ تفتح تفسيراته الطريق أمام الإرادة العملية. في الحقيقة، إنّ العقل العملي، في مرحلة ما، بعد أن يستلهم كليات العقل النظري، يتأمّل الجزئيات العملية، ويضمّ التأمّلات الناتجة بعضها إلى بعضها الآخر (عبر القياس والاستقراء أو التفسير العقلاني)، ليُقدم بعدها على التوصية العملية، ويحفّز ويحرّك القوى الحضارية والجمعية على

---

(1) انظر: عبد الرزاق فياض لاهيجي، **گوهر مراد**، ط1، قم، منشورات سايه، 2004م، ص162؛ محمد هدايتي ومحمد علي شمالي، «**جستارى در عقل نظرى وعقل عملى**»، مجلة معرفت فلسفى، العدد 23.

(2) انظر: مهدي الحائري اليزدي، **كاوش هاى عقل عملى: فلسفه اخلاق**، طهران، مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية، 2005م، ص220.

(3) محسن جوادي، «**نظريه ملا صدرا درباره عقل عملى**»، مصدر سابق، العدد 43، ص32.

الحركة الاجتماعية والنمو الحضاري، أو بعبارة أخرى: إنّ العقل العملي علاوة على استلهام معطيات العقل النظري المعنية بالعمل، فهو نفسه يفسّر في إطار الجزئيات والتفاصيل العملية، ومن ثمّ يحفّز بإرادة عملية ويحرّك القوى النفسانية (في الفرد) والقوى الاجتماعية (في المجتمع) وتهيئة مستلزمات العمل. بعد ذلك تتجلّى هذه القوة العقلانية في ميدان العمل، وكما إنّها تهدي السلوكيات الفردية والاجتماعية، فإنّها تتعلّم الكثير في مرحلة العمل بوصفها مصدرًا معرفيًّا جزئيًّا، وتطبق ما تعلّمته من معارف جديدة ضمن سلوكيات حضارية جديدة.

اعتبارية أم حقيقية؟ تتجلّى ضرورة الحديث عن الماهية الاعتبارية والحقيقية للعقلانية العملية والحضارية في: **أوّلًا**، إنّ الحديث عن حقيقيّتها أو اعتباريّتها (الاعتبار الفقهي أو الاعتبار الأصولي أو الاعتبار الفلسفي) يعيّن وجود هذه العقلانية، ويحدّد قيمة المعقولات الحضارية، **وثانيًا**، توضّح من هم أصحاب هذه العقلانية وبأيّ الوسائل يمكنهم تطبيق هذه العقلانية. ناهيك عن أنّه يمكن الحصول على معيار قياس الحجية الشرعية (المنجّزة والمعذّرة) والحجية العقلية (الكاشفة عن الواقع) في العقلانية العملية عبر هذا الطريق.

آراء عدّة ومختلفة تقف إزاء تفسير المشهورات المنطقية ودورها في بلورة الحسن والقبح الأخلاقي والاجتماعي من ناحية، والينبغيات واللّاينبغيات من ناحية ثانية، وقد حاول بعضٌ هنا من أمثال الشيخ الطوسي البرهنة على الحجية العقلية لـ«الينبغيات» الأخلاقية وغير الأخلاقية، وربطها بالعقل النظري والبراهين النظرية المستندة إلى الأوليات والبديهيات والتجارب والمشهورات والأمور الظنية. المجموعة الثانية من الآراء تعتبر الينبغيات نوعًا من النظريات الاعتبارية التي هي من نتائج جعل النفس البشرية (الجعل المبني على الحقائق الخارجية بما فيها المشهورة أو البديهية). طبقًا لهذه النظرة فإنّ العلوم العملية، بخلاف العلوم النظرية، كانت

تعاقدية واعتبارية، وهي لا تستأهل، بأيّ شكل من الأشكال، عناء الكشف عن الحقيقة. يرى الفيلسوف ابن سينا أنّ الآراء والمعتقدات العملية تعاقدية واعتبارية، ولمّا كانت منبثقة عن المشهورات والمقبولات، فهي لا يمكن أن تكون ضرورية ودائمية وكلية. كما يعتقد أنّ هذه القضايا كانت في حالة تغيّر مستمر، لذا، فمن الممكن أن يختلف حكم العقول البشرية بشأنها أيضًا[1].

أمّا لماذا وكيف ينبغي لعلوم مثل الطب والمنطق مع كل ما تنطوي عليه من منافع وتأثيرات عملية أن تندرج ضمن العلوم النظرية، وأن تكون العلوم الأخلاقية والمقررات الاجتماعية جزءًا من العلوم العملية والاعتبارية، فهو سؤال مهم يجيب عليه العلامة الطباطبائي ضمن نظريته في «الاعتباريات».

يتباين الاعتبار في الفقه (مثل الأحكام التكليفية واعتباريتها) عن الاعتبار في علم الأصول (مثل اعتبارية الوضع) وهذان الاعتباران يختلفان عن الاعتبار في الفلسفة وكذلك عن الاعتبارات الاجتماعية، ولكن، ثمّة خلاف حول أيٍّ من هذه المفاهيم يتطابق مع نظرية العلامة الطباطبائي في باب الاعتباريات، فبعضٌ يرى، أساسًا، أنّها تطرح مفهومًا للاعتباريات مغايرًا تمامًا، فلا هو (أي الاعتبار) وصف للمفهوم (المعنى الأول للاعتبار)، ولا هو بإزاء مفهوم «الأصالة» (المعنى الثاني للاعتبار) ولا بمعنى غياب الوجود المنحاز والمستقل (المعنى الثالث للاعتبار)[2]. موضع خلاف العلامة الطباطبائي من هذه الزاوية في مبحث الاعتباريات عبارة عن مفهوم لا يتحقّق إلّا في ظرف العمل. وبهذا المعنى فإنّ «الاعتبار» هو إعطاء حدّ شيء لشيء آخر في ظرف العمل، أي، إنّ الشيء الذي ليس

(1) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار** (دروس الإلهيات من كتاب الشفاء)، قم وطهران، صدرا، 1995م، ج7، ص228_230.

(2) للمزيد حول هذه الاعتبارات الثلاثة انظر: صادق لاريجاني، **محاضرات درس خارج اصول**، الدورة الثانية، الحصّة رقم 21.

مصداقًا لمفهوم ما في الواقع، نجعله مصداقًا لذلك المفهوم لتترتّب على ذلك آثارٌ عينية في العمل. هذا العمل الذهني الذي يسمّى اعتبارًا ذو صلة بظرف العمل، والاعتبار فعل يمنحه صاحب الاعتبار، ووراء هذا الاعتبار هدف أو مقصد يسعى إليه، وهذا المقصد لا يحكي عن خارج واقع؛ بل وقوع فعل في الخارج بحصول اعتبار ذهني في اللفظ[1].

يعتقد الباحث الإسلامي صادق لاريجاني أنّ نظرية العلامة الطباطبائي لا هي من باب الاعتبارات البحتة (في كلام المحقق الأصفهاني)، ولا من باب التنزيل (في الفقه والأصول)[2]، فنظرية الاعتباريات للعلامة لا يمكنها، ثبوتيًا، أن تكون من باب التنزيلات ولا من باب الاعتباريات البحتة[3].

والحال، أنّنا إذا نظرنا إلى العقل العملي بوصفه حلقة وصل بين النظرية والعمل، فإنّ الاعتبار الذي ينطوي عليه حينئذ سيكون مجرّد عزم سايكولوجي تتولّد منه إرادة بشرية، ولن يجيب عن سؤال ماهية

---

(1) ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أنّ هذا لا يعني انسلاخ هذا الاعتبار عن الواقع. يؤكد العلامة محمد حسين الطباطبائي «أنّ كل من هذه المعاني الوهمية تقوم على حقيقة. بمعنى أنّ كل حدّ وهمي نطلقه على مصداق ما، فثمة مصداق آخر حقيقي اقتُبس منه، فمثلًا إذا اعتبرنا الإنسان أسدًا، فيوجد أيضًا أسد حقيقي له حدّ الأسد». وبناءً على هذا القول، ينتفي الظن القائل إنّ الاعتباريات نوع من النسبية أو «كذبات جدية مفيدة»، ذلك أنّه ينبغي الفصل بين مواصفات «القضية» المتّصفة بالصدق والكذب ويقع فيها الاعتبار عن المواصفات الموجودة في المتكلم. للاستزادة انظر: المصدر نفسه، الحصّة رقم 24.

(2) هذا الاعتبار ليس من قبيل الاعتباريات المحضة (مثل من حاز ملك)، ذلك لأنّه لم يحقّق أثرًا موضوعيًا في الخارج. كأن يقول مثلًا «يجب أن أشرب الماء» هذا الوجوب لا يحقّق فردًا من موضوع الأثر مثل «حرمة التصرّف» في «من حاز ملك». من ناحية أخرى لا يمكن إحلال الاعتباريات في قالب التنزيل، ذلك أنّ الآثار التكوينية والقهرية فيها ليست جعلية حتى يمكن أن نعتبر التنزيل بمعنى جعل أثره المماثل لـ«المنزّل». انظر: المصدر نفسه، الحصّة رقم 38ـ39.

(3) المصدر نفسه.

العقل الحضاري. بطبيعة الحال، إذا أردنا مقارنة هذا الكلام مع العقلانية الحضارية، وأن نبيّن موقعها في مسيرة الفكر الحضاري، لا بد من أن نقول إنّ الاعتباريات وفقًا للمفهوم أعلاه (كما ورد في كلام صادق لاريجاني) نمط من «الفعل الحضاري» وليس «العلم الحضاري». وبهذا الفعل، في الواقع، تُستثار القوى الاجتماعية، ليبدأ التحفيز اللازم على النشاط الحضاري، وفي ضوء هذا التفسير، فإنّ دور الاعتباريات في تشكيل الإرادات الفردية والاجتماعية في الحضارة، سيكون دورًا تكوينيًّا، بوصفها (الاعتباريات) عوامل حاسمة في بلورة الحضارة. ووفقًا لهذه النظرية فإنّ العقلانية الحضارية حين تتعاطى مع «الينبغيات» وحين تتناول العمل الحضاري فإنّها:

أ- بلحاظ فلسفي تكون اعتبارية.

ب- اعتباريات قائمة على حقائق (ليست كاذبة).

ج- ذات نتائج واقعية وعينية.

وبين هذا وذاك، ثمة تفسير ثالث لكلام العلامة الطباطبائي يقول، إنّ هذه النظرية لا تعنى بتكوّن الإرادة الإنسانية فقط، ولا تؤدّي إلى النسبية الأخلاقية. ويبحث العلامة الطباطبائي في نظريته هذه العلاقة بين «الفاعل» و«الفعل» و«الغاية». فمن حيث إن ثمة ضرورة سببية بين الفعل والغاية، فإنّ النفس الإنسانية تنقل على نحو المجاز اعتبار الضرورة الموجود بين الفعل وغايته، إلى الفاعل والفعل. أوّلًا، هذا الاعتبار ليس اعتباطًا ودون معيار؛ إذ إنّ معياره العلاقة الضرورية بين الفعل والغاية، وثانيًا، لا يخلو من فائدة لأنّه يستثير الفاعل على ذلك الفعل[1]. وبناءً على ذلك، فإنّ هذه النظرية لا تقتصر على تناول طريقة تبلور الإرادة البشرية؛ بل إنّها تعود على القضية

(1) هذا التوضيح مقتبس عن حديث للأستاذ حسن معلمي في حوار أجراه معه المؤلف.

نفسها، وتتجلّى في العلاقة بين الفاعل والفعل (على نحو إنشائي وليس إخباريًّا).

إذن، طبقًا لهذا التفسير، تصبح الينبغيات الاجتماعية والحضارية اعتبارية أيضًا، إلّا أنّ معيار ذلك هو وجود علاقة ضرورية بين الأفعال الاجتماعية والغايات الاجتماعية إذ تعمل على تحفيز العوامل الاجتماعية والإنسانية في المجتمع، فتقوم بالفعل المطلوب للوصول إلى تلك الغاية.

مصدر «الينبغيات» الحضارية

ملاحظة أخرى مهمة في دراسة العقل العملي والعقلانية الحضارية هي مصدر الينبغيات التي يلجأ إليها العقل الحضاري لاختيار الأهداف والوسائل والعلاقة بينهما. والسؤال المطروح هنا: ما هو مصدر الينبغيات الحضارية، وما هو معيار اعتبارها وحجيّتها العقلانية؟ للإجابة عن هذا السؤال يمكن طرح مصادر عدّة؛ إذ نشير إلى كلّ منها بشكل موجز.

أ- **العقل النظري**: يتّجه الإنسان في ظلّ العقل النظري نحو العلوم والمعارف، وبعد أن يكتسب البصيرة، يتسنّى له اكتشاف حقائق العالم، ومن ثمّ وبمساعدة العقل العملي ينظّم شؤون الحياة ويضع القوانين والتشريعات لذلك العالم. من هذا المنظور يتعذّر، من دون الرؤية الكونية، تحقيق مصاديق وصغريات قضايا الحكمة العملية، ولن يتمكن الإنسان من الوصول إلى القانون الذي هو حصيلة التوالف العقلاني بين الحكمة النظرية والحكمة العملية. «بعد تحقيق هذه المصاديق وبالتناسب معها، تصدر الأحكام المتعلقة بالحكمة العملية والتي تشمل دائرة الأوامر والنواهي وفي نطاق الينبغيات واللّاينبغيات»[1].

---

(1) انظر: عبد الله جوادي آملي، شريعت در آيينه معرفت، ط2، قم، اسراء، 1999م، ص386.

ب- المواءمة مع «الأنا الجمعية العلوية»: تطرح نظرية الاعتباريات للعلامة الطباطبائي أنواعًا عدّة من المواءمة هي: 1- المواءمة بين أجزاء الشيء الواحد، 2- المواءمة بين الفعل والفاعل، 3- المواءمة بين الفعل والغاية. ومن البدهي أن تكون لكلّ من هذه المواءمات، بوصفها منبع الأمور الحسنة والقبيحة في الحياة الفردية والاجتماعية، اقتضاءاتها المتباينة تمامًا. فهل مواءمة الأفعال في ما بينها، ومواءمة الأفعال مع الفاعل، ومواءمة الأفعال مع المقاصد المتوسطة والنهائية، هي أمور زمانية ومكانية ومتغيّرة أم أمور ثابتة؟ فإذا كانت المواءمات أمورًا متمرحلة، فكيف يمكن إذًا تحديد الخط الفاصل بين الينبغيات النسبية والاعتبارية وبين الينبغيات الحقيقية، وتفسير الينبغيات الحضارية بإحالتها على الحقيقة؟ يُستشفّ من كلام العلامة الطباطبائي نسبية الميول والعواطف الإنسانية باعتبارها مصدر الاعتباريات البشرية. في شرحه لكلام العلامة يطرح الشيخ مرتضى مطهري نقطة على درجة كبيرة من الأهمية بحيث لا يكتفي بإقصاء احتمال النسبية عن كلام العلامة، وإنّما يفتح بابًا جديدًا من البحث في الدراسات الحضارية.

يحافظ الشيخ مطهري في كتابه «الخلود والأخـلاق» على الإطار الاعتباري للحسن والقبح سعيًا منه لرفع شبهة النسبية عن نظرية العلامة الطباطبائي. يفكك مطهري «أناوات» الإنسان إلى «أنا علوية» و«أنا سفلية» ويعتقد أنّ للإنسان «أنـاوات» ذات مراتب، وأنّ وجود ذينك النوعين من «الأنـا» في الإنسان هو أمر بديهي، وإنّ الإنسان يـدرك ذلك في ضميره ووجدانه. بعد ذلك يؤكد على قدرة هذه النظرية -التي تنسجم مع أقوال علماء الأخلاق والحكماء المسلمين في موضوع النفس- تعديل مفهوم خلود الحسن والقبح في الأخلاق. وعلى هذا الأساس، فإنّ الأنا «السفلية» لها اعتباراتها الخاصة بها (الحسن والقبح، الينبغيات واللّاينبغيات، والفضائل والرذائل الاعتبارية) وكلّها نابعة من أنانيتها وميولها الحيوانية،

وأنّها منكشفة على التغيير والنسبية. أمّا «الأنا الحقيقية» أو «الأنا العلوية» التي يتقاسمها جميع البشر فهي ليست كذلك، مثلًا، طلب الكمال وحب العدل والنفور من الظلم هي غرائز فطرية يشترك فيها جميع أبناء البشر ولا يطرأ عليها أيّ تغيير.

إنّ ما يحوز على الأهمية في مسألة تحليل الحسن والقبح وكذلك شرح جذور الإلزامات بالنسبة إلى الفيلسوف الحضاري أو اللّاهوتي الحضاري وجود الإلزامات الخاصة في «الأنا العلوية» و«الأنا السفلية» للإنسان، فإلزامات «الأنا العلوية» هي فقط إلزامات أخلاقية ومتعالية بحتة، بينما إلزامات «الأنا السفلية» تتعلّق بالتدبير الدنيوي على صعيد الفرد والمجتمع والحضارة وليست بالضرورة أن تكون أخلاقية. طبعًا ربّما اقترنت بعض ينبغيات «الأنا السفلية» بمفهوم أخلاقي، غير أنّ الذي يحظى بالأولوية بالنسبة إلى هذه الأنا هو التدبير الدنيوي (وإن على طريق الأهداف المتعالية)، من هنا، فإنّ الينبغيات (الاعتبارات) المنبثقة عن الأنا العلوية للإنسان تؤول إلى العلوم العملية المتعالية والثابتة، والينبغيات (الاعتبارات) الناجمة عن «الأنا السفلية» تنتهي إلى العلوم العملية السفلية، وطبعًا المتغيّرة.

النقطة المهمة في هذا التفسير (بصرف النظر عن مصير هذا البحث في نظرية العلامة الطباطبائي) وجود اعتبارات نسبية في مجال الأمور المتعلقة بـ«الأنا السفلية». فإذا كانت الأنا السفلية للإنسان قابلة للتغيير، وكانت الاعتبارات أيضًا تتجلى في هذا المجال، عندذاك وبالنسبة إلى المقاربة الحضارية المتعلقة بالأنا السفلية الآدمية (طبقًا للتعريف المطروح للحضارة)، تكون الاعتبارات في المجال الحضاري والتي تتحقّق بواسطة العقل العملي متغيّرة أيضًا. على هذا، فإنّ العقل العامل في المجال الحضاري عقل يولّد الاعتبار، وطبعًا يتّسم بالنسبية. لا نعني بالنسبية هنا انعدام المنطق في الينبغيات الحضارية، وإنّما قابلية التغير لهذه الينبغيات

على أساس التغيير في العواطف والميول الإنسانية، والتغيير في الأفعال الإرادية للذات والآخرين، والتناسب وعدم التناسب بين الأفعال الإرادية، وتغيير الأهداف المتوسطة (وليس الأهداف النهائية). عند هذه النقطة يجري العقل العامل في الحضارة حساباته ويتّخذ القرارات بشأن الينبغيات بالتناسب مع كل موقف واستنادًا إلى منطق العمل في الوقت المناسب. لذلك، فإنّ الينبغيات تكون متغيّرة بالمواءمة مع الفاعل نفسه، وغاية الفعل، ومع الينبغيات الإنسانية الأخرى[1].

في ظنّنا أنّ نظرية المحقق الأصفهاني كذلك يمكن وضعها تحت هذا الدليل (التواؤم مع الأنا العلوية)، فطبقًا لهذه النظرية، أنّ الإنسان يحبّ نفسه (حب الذات)، وطبعًا يحبّ خصاله الحميدة، ويعرف أنّه من أجل بلوغ هذه الخصال لا بدّ من نظم يجمع المجتمع، فيجعل منه وسيلة لنيل الخصال الحميدة وحب الذاتً. كما يدرك الإنسان أيضًا أنّ العدل ينظّم المجتمع والظلم يخلّ به، ولذلك، ينبري إلى إشاعة العدل والتصدّي للظلم. وتأسيسًا على ذلك، ولعلمه بأنّ البناء على امتداح العدل وذمّ الظلم يساعد على نشر العدل، لذلك يسعى بشكل جماعي إلى إقامة مثل هذا البناء ويجعل أساسه امتداح العدل وذمّ الظلم و«هذا ما يسمّى الحسن والقبح»[2].

والحال، إنّه إذا كان هذا الاستدلال صحيحًا من أنّ العقلاء يختبرون حسن وقبح المفاهيم من قبيل «العدل» و«الظلم» بمعيار الحب للذات والمحامد الذاتية للنفس، وينظرون إلى النظم الاجتماعي كسبيل لبلوغ تلك المحامد والكمال، فمن باب أولى أنّ «الينبغيات» و«الفضائل» الحضارية

---

(1) الجدير بالذكر أنّه علاوة على هذه المواءمات الثلاثة يمكن كذلك الإشارة إلى أنواع أخرى يبدو أنّه لم تتمّ الإشارة إليها في كلام العلامة الطباطبائي ومن جملتها: مواءمة الفاعل مع الذات (المرتبة السفلى من الفاعل مع المرتبة العلوية منه)، والمواءمة بين الفرد الفاعل والمجتمع (الزمان والمكان).

(2) صادق لاريجاني، **محاضرات درس خارج اصول**، مصدر سابق، الحصة رقم 144ـ 145.

(التي لا تملك وضوح وبداهة حسن العدل وقبح الظلم) أيضًا يجب أن تختبر كمال النفس في النظم الاجتماعي بالاستناد إلى حب الذات.

ج- **الفطرة الاجتماعية:** الفطرة تعني وجود مواصفات خاصة في أصل الخلقة تتطلّب معرفة خاصة وميولًا خاصة. إنّ البصائر والنزعات الفطرية المتولّدة عن طبيعة الخلقة البشرية مضافًا إلى توفّرها على الحجّية وعدم حاجتها للبرهان في مقام الثبوت (ضميرها دليل اعتبارها) والإثبات (في بعض الحالات في مقام الإثبات)، فهي نفسها تعدّ معيارًا لاختبار بقية البصائر والميول الفردية والاجتماعية. النقطة المهمة في الفطرة، من حيث كونها جزءًا من مصير الإنسان (وليست اكتسابية)، هي أنّها إرادية مقارنةً بالغريزة. بعبارة أوضح: على الرغم من إرادية الغريزة البشرية، لكنّ «الفطرة أكثر إرادية من الغريزة»[1].

ملاحظة أخرى مهمة هي أولًا، إنّ المسائل الفطرية مودعة في جميع أفراد البشر، وأساسًا، إنّه لم يخلق إنسان خاليًا من الفطرة الإلهية ولن يُخلق. ثانيًا، إنّ المسائل الفطرية هي في مأمن من أيّ تغيير، وليس بمقدور الظروف الزمانية والاختلافات التربوية تغيير أو تبديل الميول والبصائر الفطرية الثابتة[2].

والآن، ما هو معيار الفطرية في القضايا العملية؟ يفصل بعض المفكرين المعاصرين بين معيار الفطرية في الحكمة النظرية وبين معيار الفطرية في الحكمة العملية. ضمن هذا المنظور، فإنّ المعيار في فطرية إدراك «الوجود والعدم» هو البديهية أو الأولوية في الحكمة النظرية. أمّا المعيار في فطرية إدراك الينبغيات واللّاينبغيات (في العقل العملي) فيعود إلى بديهيات الحكمة العملية أعني «حسن العدل وقبح الظلم»، بمعنى، أنّ

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، مصدر سابق، ج3، ص466.

(2) عبد الله جوادي آملي، **فطرت در قرآن**، قم، إسراء، شتاء 1999م، ص27ـ28.

لدينا مبدأً مهمًّا في الحكمة النظرية وهو امتناع التناقض، ومبدأ بديهيًا في الحكمة العملية هو حسن العدل وقبح الظلم، والتمايز بين الحكمة النظرية والحكمة العملية في هذا النوع من البديهيات هو أنّ البديهيات المتعلّقة بالحكمة النظرية ليست منوطة بالعلاقات الاجتماعية، أي عند عدم وجود علاقات اجتماعية، فإنّ ثبوت الشيء يصبح ضروريًّا للشيء نفسه، وإنّ اجتماع النقيضين أو سلب الشيء من نفسه أمر محال. أمّا البديهيات العملية في الحكمة العملية فمبنيّة على العلاقات الاجتماعية[1].

عدا الفصل أعلاه، في المسائل الفطرية أيضًا ينبغي الفصل بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. ففي مقام الثبوت، يدرك البشر ذلك النمط من الأمور الفطرية في كلّ أرض وزمان ويميلون إليها دون أن يتعلّموها من أحد. بينما في مقام الإثبات، لا بدّ من الاستعانة بالطرق المنطقية لإثبات هذه الأمور الفطرية. من الممكن أن يتعرّض المرء في مقام الإثبات إلى المغالطة والخلط فيحسب الأمور غير الفطرية فطرية وبالعكس، لذا، يجب في هذه الحالة اللجوء إلى منطق الاستدلال لدفع المغالطة، وعليه، إذا قيل إنّه أمر فطري ولهذا السبب فهو لا يحتاج إلى دليل، فذاك يعني أن هذا الأمر لا يحتاج إلى واسطة أو علّة ثبوتية، وليس واسطة للإثبات؛ إذ إنّه قد يحتاج إلى علّة بسبب كونه نظريًّا في مقام الإثبات[2].

وبناءً على هذه المعطيات، يمكن لمبدأي «الضمير» و«اكتساب» الأمور الفطرية في مقام الثبوت وكذلك في مقام الإثبات (في بعض واضحات الأمور) أن يشكلا دليلًا على حقيقية تلك الأمور. وفي الواقع، إنّ «الفطرية» كـ«البديهية»، بمعنى، كما إنّنا في حالة البديهية لا نحيل على أمور أخرى؛ بل نقبل البديهيات (كما في أنّ الكل أكبر من الجزء) بإحالتها إلى

(1) المصدر نفسه، ص30ـ31.

(2) المصدر نفسه، ص37ـ38.

«ضمائرها» فقط، فإنّنا نقبل بالفطريات أيضًا لهذا السبب نفسه دون البحث عن دليل لها من خارجها[1].

إنّ ما يحوز على الأهمية في مبحث الفطرة في العقل العملي والحضاري والذي يمكن اعتباره مصدرًا للعمل العقلاني والعقلانية العملية ليس الفطرة الفردية بل الفطرة الاجتماعية. ثمّة أنواع عدّة من الفطرة في مجال الاجتماع تحظى بالاهتمام هي:

1 ـ ارتباط الفِطَر الفردية بعضها ببعضها الآخر (المجتمع الفطري القائم على فِطَر مختلف الأشخاص).

2 ـ الفطرة الاجتماعية (فطرة النزوع إلى الآخرين)[2].

3 ـ فطرة المجتمع (المجتمع ككيان «فلسفي» ذو مشاعر أصيلة، وله ميول وبصائر فطرية كما هو الحال مع كل فرد من أفراد البشرية). كما إنّ فطرة المجتمع هي حصيلة تأثير مجموع الفِطَر الفردية، فإنّ الفِطَر الفردية أيضًا هي نتيجة التأثّر بالفطرة السائدة في المجتمع. حالات الفطرة المذكورة أعلاه ليست بمعزل بعضها عن بعضها الآخر أبدًا؛ إذ إنّ «الفِطَر الفردية» تؤثّر في بلورة «الفِطَر الاجتماعية» و«فطرة المجتمع»، وبالمنوال نفسه، تترك «الفِطَر الاجتماعية» تأثيرًا جليًّا على تنامي أو تلاشي الفِطَر الفردية.

ومن المعلوم أنّ الفطريات المزدهرة يمكن أن تلعب دورًا مؤثّرًا في

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، مصدر سابق، ج3، ص472.

(2) بعض الاتجاهات البشرية التي تعدّ فضيلة بنحوٍ ما، هي على نوعين، «بعضها فردية وبعضها اجتماعية». الفردية مثل الاتجاه نحو النظم والانضباط؛ و«الاجتماعية» مثل الاتجاه نحو التعاون، تقديم المساعدة للآخرين، الاتجاه إلى الإيثارية ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (سورة الحشر: آية 9)؛ محمد باقر الصدر، **سنت هاى تاريخ در قرآن**، مصدر سابق، ص79ـ80.

بلورة المشهورات والمسلّمات والآراء الحميدة، وترشد العقل العملي نحو الآراء الحميدة بمقياس اجتماعي وحضاري[1]. إنّ الالتفات إلى الأمور الفطرية (الثلاثة المذكورة) الموجودة في بنيان الآراء الحميدة حوّلت المصادر العُرفية البحتة إلى مصادر فطرية، وقرّبت عيون العقل العملي والاجتماعي من الدين. مضافًا إلى المشهورات والآراء الحميدة، فإنّ السيرة العملية للعقلاء أيضًا تتأثّر بالأمور الفطرية البشرية[2]. طبقًا لآراء بعض المفكرين من أمثال العلامة الطباطبائي فإنّ حجيّة بناء العقلاء ذاتيّة وردعها أمر غير معقول، ذلك أنّ بناء العقلاء منبثق من الفطرة الإنسانية، ولمّا كان الإنسان مفطورًا عليها، لذا يصبح ردعها غير ممكن[3].

د- **التجربة الاجتماعية**: ما ذكر حتى الآن من مصادر ثلاثة للعقل العملي كلّها أمور بشرية نابعة من أعماق الإنسان نفسه. غير أنّه يبدو أنّ العقل العملي ليس نابعًا فقط من المصادر الذاتية لأعماق الإنسان (الذهنية أو القلبية) أي «اللغة الأنفسية»، وإنّما هو عبارة عن سلسلة حقائق موجودة خارج الإنسان وليست من صنعه. يعود بعض هذه الحقائق إلى الطبيعة، وبعضها الآخر إلى نظام الوجود والخلق، وبعض ثالث إلى السنن الإلهية في المجتمعات الإنسانية والحقائق الاجتماعية في الماضي أو الحاضر (وأحيانًا المستقبل). أمّا الحقائق التي هي خارج الشخصية الإنسانية فهي

---

(1) الآراء الحميدة في كل مجتمع هي الآراء التي تصنعها العوامل والبنى الاجتماعية. (انظر: حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، مصدر سابق، ج1، ص220).

(2) عندما يتمّ الحديث عن سيرة العقلاء فإنّه يراد بها السيرة العملية للعقلاء. على سبيل المثال، ما هو ردّ فعل العقلاء حين يواجهون أضرارًا اجتماعية، أو ما هي السيرة العملية للعقلاء في مواجهة الأخبار التي تصلهم؟ إنّ سبر هذا البحث يفتح أمامنا آفاقًا جديدة من العقلانية العملية والحضارية.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **حاشية الكفاية**، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، ص205.

«اللغة الآفاقية» لله تعالى إذ أجرى الله فيها أقواله و«كلماته التكوينية»[1]. فمن استطاع أن يتمثّل كلمات الله التكوينية ويشهدها بصورة صحيحة، فلن يقف عند فهم اللغة الأنفسية فحسب؛ بل سوف يفهم حتى «الكلمات التدوينية» للحقّ تعالى وما هو ظاهر في كلام الله. من هنا لا بدّ من التأكيد على هذه النقطة وهي أنّه علاوة على الأمور الأنفسية، فإنّ الأمور الآفاقية (كلّ ما هو خارج النفس بما في ذلك الحقائق الفيزيائية والميتافيزيائية) وكل ما يقع في الحياة اليومية الاجتماعية ويضاف إلى تجربة الإنسان وخبرته له تأثير في تشكيل العقلانية العملية للفرد والمجتمع، وتدفع الإنسان إلى التفكير والتأمّل العملي بالاستناد إلى اللغة الموضوعية والاجتماعية، ومن هذا الباب، فإنّ الاهتمام بالتجارب الاجتماعية وكل ما تفصح عنه هذه التجارب يمكن أن يعتبر أحد مصادر الإلهام للعقل العملي.

هـ ـ **الدين**: ما قيل عن مصادر العقل العملي حتى الآن كان المقصود به العقل العملي المستقل أو العقل لذاته، الذي استطاع استنادًا إلى المسائل الإنسانية (الداخلية والخارجية) أن يعثر على المادة وصورتها الاستدلالية والوصول إلى نتائج عملية، أو بمعنى آخر، إنّ استنباطات العقل العملي كانت تتمّ تارةً بشكل مستقل وأخرى بالاستناد إلى الشرع. بالإمكان تبيين دور الدين والمصادر الدينية في تشكيل العقل العملي بطريقين. حين يشكل الدين مصدرًا مستقلًّا عقلانيًا في مجال العمل والتطبيق، فإنّه، كمصدر، يصبح بمثابة الحل للقضايا العملية التي يعجز العقل بمفرده عن فهمها وإيجاد طريقة عملية مناسبة لمواجهتها. وعندما يستنبط العقل الحلول العملية من مصدر وحياني، فإنّه: أ ـ يدركها بواسطة العقل الإنساني، ب ـ يفسّرها عبر

(1) ما يطرحه بعض اللاهوتيين اليوم من أنّ تاريخ الله ولغته متبلورة في الحقائق التاريخية يرتكز إلى مثل هذه القاعدة في النظرة إلى المجتمع والتاريخ الإنساني. انظر:

Jürgen Moltmann, **Theology of Hope**, New York, Harper & Row, Fortress Press (ed), 1993, p77.

ارتباطها بشبكة السلوك السائدة في المجتمع والحضارة، ثمّ يحدّد حصّة العمل الناتج عن الدين مقارنة ببقية السلوكيات الفردية والاجتماعية.

مضافًا إلى مرجعيّة الدين، يمكن كذلك الإفادة منه كمعيار للسلوك، وتطرح هذه المعيارية حين يتعذّر أولًا، فهم التعاليم الدينية بواسطة العقل العام، وثانيًا، عندما يكون نطاق تطبيق تلك التعاليم السلوكية مناطًا بأتباع ذلك الدين، في هذه الحالة يمكن الاستعانة بالدين كمعيار في مجتمع المؤمنين، وحينذاك، لن يكون مصدرًا لاستلهام الينبغيات الاجتماعية والحضارية فحسب؛ بل إنّ الينبغيات المنبثقة عن العقل المستقل أيضًا ستُعرض على الدين بوصفه معيارًا لتحديد صحة المشهورات والمسلّمات والمقبولات والآراء الحميدة والتجارب.

سموّ العقل العملي على العقل النظري في الرؤية الحضارية

اعتبر الكثير من المفكرين في مقام المقارنة سموّ العقل والحكمة النظرية على العقل والحكمة العملية. ويلوح لنا من التعابير التي أوردها بعض العلماء مثل الشيخ نصير الدين الطوسي[1] وقطب الدين الرازي[2] واللّاهيجي[3] والغزالي[4] وغيرهم، أنّ العقل النظري متأثّر بالعالم العلوي، فيما العقل العملي بتأثيره على الجسم يتصرّف بالعالم السفلي. ولمّا كانت العلوم الناجمة من العقل النظري تتولّد جراء تأمّل النفس في عالم العقول، وإنّ العقل العملي يوجّه النفس للتدبّر في الجسم وعالم الطبيعة، يتحصّل من ذلك أنّ العقل النظري يوجب ارتقاء النفس، والعقل العملي إلى انحطاطها.

---

(1) انظر: حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ/ 1992م، ص387_388.

(2) انظر: حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، مصدر سابق، ج2، ص352_353.

(3) انظر: عبد الرزاق فياض لاهيجي، **گوهر مراد**، مصدر سابق، ص150.

(4) انظر: محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، مصدر سابق، ص74.

ومع هذا، فقد تمّ التأكيد على سموّ العقل العملي على العقل النظري من زاوية أخرى وذلك أنّ «العقل النظري أرقى منزلة من العقل العملي لكونه يتعلّق بالمعارف الإلهية والعلوم القدسانية، وإلّا فإنّ منزلة العلم، أساسًا، أدنى من العمل، لأنّ العلم وسيلة والعمل غاية، ومن المعلوم أنّ الوسيلة أدنى شأنًا من الغاية»[1].

إنّه، وفي ضوء مكانة العمل وأهميته مقارنةً بمكانة العلم (بصرف النظر عن موضوعاتهما)، ينبغي أن تكون النظرة إلى الحكمة العملية والعقل العملي أرفع من النظرة إلى العقل النظري والحكمة النظرية، لأنّه، وعلى الرغم من كون العقل النظري يرسي الأسس الفكرية والبنى المعرفية للعمل، بيد أنّ السلوك الفردي والاجتماعي (بوصفه غاية العلم) لا يتحقّق إلّا بالعقل العملي[2]. وتفصح هذه الرفعة والأرجحية عن نفسها بشكل أوضح في ميدان العمل الحضاري وتشكيل النُّظُم الاجتماعية، وإن كانت الصورة الحضارية وهويّتها مرتبطة بالمبادئ النظرية والموضوعات البنيوية لـ «الموجودات»، ولكن وحده العقل العملي القادر على الاهتمام بذلك، في مرحلة تحديد أهداف وغايات الحياة الاجتماعية وتبلور علاقة السلوكيات الحضارية بالغايات، وأن يلعب دوره الحكيم بإتقان في تشكل الحياة الكريمة.

من ناحية أخرى، يتبدّى رجحان أهمية العقل العملي على العقل النظري في حقل الدراسات المرتبطة بـ «العقل والوحي»، وذلك لأنّ:

أ- حجم التحديات المعاصرة بين «العقل والوحي» في ميدان

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، ص7، نقلًا عن: محمد رضا مدرسي، **فلسفه اخلاق**، طهران، منشورات سروش، 1992م، ص14.

(2) انظر: محمد رضا المدرسي، **فلسفة الأخلاق**، مصدر سابق، ص13.

العمل (مثل مسألة حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية والهوية والعنف والسلام) أكبر من حجمها في الحقل النظري.

ب- هذه التحديات المنبثقة عن العقل والعقلانية العملية كانت لها صلات وثيقة بالواقع الموضوعي الاجتماعي وحياة الإنسان، وتكون انعكاساتها فورية ومشهودة تمامًا على واقع الحياة.

ج- التغيير المتسارع في العقلانية العملية الذي لا يطال المسائل العامة فحسب (استنباط الرأي العام في المسائل التي تستحق الفعل) بل يشمل المسائل الجزئية أيضًا (في مرحلة التطبيق الكلي على الأمثلة) وإنّ التحوّلات المستمرة في ميدان العمل (ذات الصلة بالعقل العملي) زادت من تعقيدات العلاقة بينه وبين مجال الوحي (سواء أكان وحي العقيدة أم وحي العمل)، بما يجعل الاهتمام المستمر وأوّلًا بأوّل به أمرًا ضروريًّا.

د - العقل العملي المستند إلى الفكر الديني الذي يمكن أن يشكل تحديًا للنظام الحضاري العلماني، ويمهّد الطريق أمام الحياة الدينية. بعبارة أخرى: إنّ النظام الحضاري العلماني هو ثمرة العقلانية العملية والحضارية القائمة على النظام الفكري العلماني، ولا يتيسّر تحدّي مثل هذا النظام الحضاري العلماني الحديث إلّا عبر العقلانية العملية والحضارية المنبثقة من رحم النظام الفكري الديني.

خاتمة

العقل الحضاري هو عقل جمعي لا يستند إلى الفرد، وله حضور في ميدان الحياة (العقل الحاضر)، ويعنى بالمجالات العقلية والعلمية الأخرى (العقل التواصلي والعقل الكلياني)، وكذلك يعنى بالزمان والمكان، ويتكامل في إطار الحوار مع الظروف الزمكانية (العقل التكاملي)، ويطرح مقاربة نقدية (العقل النقدي) إزاء عصره وظروفه، ويسعى إلى معالجة

المعضلات الكبيرة للمجتمع الإنساني (العقل التدبيري)، وفي جميع مراحل وأمثلة العقلانية يأخذ في اعتباره التعاليم الدينية كمصدر ومعيار في آن، ويرنو (العقل الديني) إلى الكمال والنقد والتدبير في إطار الشريعة (الدين). يمكن أن نطلق على عقل كهذا «العقل الحضاري»، وعلى الحكمة المتولدة عنه «الحكمة الحضارية». وتدلّل هذه الحكمة وبالاستعانة بأنواع العقل العملي المعني بالنظام الاجتماعي على منظومة من الأدوات والوسائل النبيلة لبلوغ الأهداف الكبرى والغايات الإنسانية الشريفة والتي ينبغي أن تكون موضع اهتمام وتخطيط في الحياة والحضارة الدنيوية. ووفق هذا المنظور، فإنّ المقصود بالحكمة الحضارية هو الحكمة التي تهتمّ بالينبغيات الكليانيّة والمطلقة والعامة والدائمة المنبثقة عن العقل (الدليل العقلي) النظري والوحي (الدليل النقلي المعتبر) لخلق حضارة إنسانية وإسلامية[1]. ولكن طبعًا إنّ إطلاق اسم الحكمة على المعقولات الكليانية في العقل العملي لا يعني أنّ العقل العملي تناول الكليات دائمًا، وعجز عن الاهتمام بالجزئيات ومطابقة الكليات على الجزئيات، بل، وكما قلنا سابقًا، إنّ العقل العملي في مرحلة ما (مرحلة المعرفة) يدرك الكليات، ويستعين في هذه الرتبة بالعقل النظري، وفي المرحلة التالية (مرحلة العمل) يطابق الكليات على الجزئيات، ويقوم بإدراك جزئي للظروف والأفعال الخارجية.

(1) الجدير بالذكر أنّ الغزالي يعتبر في «ميزان الأعمال» أنّ الحكمة وبمقتضى تسميتها تفيد الثبات والاستحكام، وأنّ العقل العملي بمقتضى الظروف الزمكانية العملية يتميّز بحالة من عدم الثبات والاستقرار، ويرى أنّ إطلاق اسم «الحكمة» على العقل العملي هو من باب المجاز ويقول: اسم الحكمة لها هو من وجه المجاز، لأنّ معلوماتها كالزئبق تنقلب ولا تثبت. فمن معلوماتها أنّ بذل المال فضيلة، وقد يصير رذيلة في بعض الأوقات وفي حق بعض الأشخاص؛ فلذلك اسم الحكمة بالأول أحقّ، وهذا الثاني كالكمال والتتمة للأول. (محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، مصدر سابق، ص100).

الفصل الرابع

الإلهيات الحضارية

مقدمة

يأتي استخدام مصطلح الإلهيات الحضارية بمفهومين:

أ- النظرة الإلهياتية إلى المقولات الحضارية والقراءة الإلهياتية لها،

ب- النظرة الحضارية إلى المقولات الإلهياتية، ودراسة التطبيقات الحضارية لموضوعات مثل الغيب والرجاء والمعاناة السامية والضحية وغير ذلك. في العلوم الاجتماعية، لا سيّما علم الاجتماع أنجزت دراسات عدّة في الموضوعات الدينية، وتمّ تناول الدين كمؤسسة اجتماعية، ولكن قلّما اهتمت البحوث الدينية والإسلامية بـ«المجتمع» كظاهرة إلهياتية، وقلما كان المتألّهون يحلّلون الموضوعات الاجتماعية وفق مقاربة إلهياتية، ويسلّطون الضوء على أبعادها الإلهياتية. فضلًا عن أنّه نادرًا ما تمّت دراسة الوظائف الحضارية للمفاهيم الإلهياتية، وأندر منها الدراسات حول الإمكانيات الحضارية للموضوعات الإلهياتية. ما سنبحثه في هذا الفصل هو دراسة إمكان النظرة الإلهياتية إزاء الحضارة، والنظرة الحضارية إزاء الإلهيات. في البدء، نبحث مفهوم النظرة الإلهياتية للمفاهيم الدنيوية مثل الحضارة لنقف على معنى «الإلهيات الحضارية» أو «الإلهيات التي

تعنى بالحضارة» وفقًا للمصطلحين القديم والجديد لـ«الإلهيات». ثم ناقش تاليًا إمكان النظرة الحضارية للمفاهيم الإلهياتية وطرح أمثلة لها في الفكر الإسلامي، ليتسنّى من خلال ذلك تفعيل بعض إمكانيات الإلهيات الإسلامية على صعيد شرح وتفسير التحولات الحضارية وكذلك على صعيد خلق وتأسيس الحضارة الإسلامية، وسّد الفراغ الإلهياتي في الحضارة الإسلامية.

أ- نظرة إلهياتية إلى المفاهيم الحضارية

المقصود بالإلهيات الحضارية، الإلهياتية البعدية (بعد فهم النص المقدس) التي تتناول تبلور الحضارة كحقيقة دنيوية، ودراستها بالارتباط مع الله (طبقًا للوعي الإلهي والوحياني لكل دين) والسنن الإلهية التي تحتويها النصوص الدينية. أو بعبارة أكثر وضوحًا: الإلهيات الحضارية هي إلهيات تعنى بالحضارة وتسعى، من جهة، وعبر مقاربة ونهج إلهياتي (عقلاني-وحياني) إلى تبيين الحضارات والقوانين التي تحكمها (قوانين ظهور واضمحلال الحضارات)، ومن جهة ثانية، المساهمة في حلّ المشكلات الحضارية، ومن جهة ثالثة، رسم تصاميم الحضارة وهندستها؛ أي بمعنى، تحدّي الإلهيات الحضارية للنظريات العلمانية التي تعارض الحياة الدينية في المنتظم الاجتماعي. كما إنّ هذه الإلهيات في تضادٍّ مع النظريات الدينية التي ترفض التدبير الديني للدنيا؛ بل تتصدّى للمقاربات الاجتماعية التي تختزل الدين في منطقة أو ميدان محدّد من الميادين الاجتماعية، وتسعى في المقابل من خلال نظرة إلهياتية للمفاهيم الحضارية إلى دفع الحياة والهوية الدينية إلى داخل المنظومة الاجتماعية البشرية.

ربّما وجد القارئ مصطلح الإلهيات الحضارية غريبًا بعض الشيء؛ إذ يتألّف من الإلهيات التي ترتبط بعالم ما وراء الطبيعة، والحضارة وهي أمر مادّي دنيوي. من هنا، نجد لزامًا تحليل مصطلح الإلهيات الذي يعنى

بالحضارة (أي الإلهيات الحضارية)، وتوضيح معناه وفقًا للمعنى القديم والجديد للإلهيات.

مفهوم «الإلهيات الحضارية» وفق اصطلاح القدماء

قسّم القدماء الحكمة (التي تعني الحقائق والعلوم التي يمكن اكتسابها بالعقل) إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، وبدورها تتفرّع الحكمة النظرية إلى «حكمة إلهية» أو «حكمة عليا» و«حكمة رياضية» أو «حكمة وسطى»، و«حكمة طبيعية» أو «حكمة سفلى». يطلق على الحكمة الإلهية «العلم الأعلى»، «فلسفة ما بعد الطبيعة» وكذلك «الإلهيات بالمعنى الأعم». وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى مجالين: مجال المسائل العامة[1] وتشمل بحوث الوجود والعدم، الوحدة والكثرة، العلة والمعلول وغيرها من المسائل، والمجال الثاني «الإلهيات بالمعنى الأخصّ» وتعنى بمسائل من قبيل إثبات وجود الله، صفات الله، شمولية القدرة والمشيئة الإلهية، الجبر والتفويض، الخير والشر، العوالم الكلية للوجود. يعتقد الحكماء المسلمون أنّه لا ينبغي النظر إلى المسائل العامة والإلهيات بالمعنى الأخصّ كعلمين مستقلين، فهما يشكلان علمًا واحدًا وموضوعهما أيضًا واحد وهو «الموجود بما هو موجود». والإلهيات بهذا المعنى هي العلم الأعم الذي تحتاجه سائر العلوم الأخرى. والإلهيات وفقًا لهذا الاصطلاح مجرّدة من المادة، بمعنى، أنّ المفاهيم المستخدمة فيه غير مادية، وأمثلتها كذلك غير مقتصرة على الماديات، ولا تؤخذ مباشرة من الماديات. بعبارة أخرى: هذه المفاهيم

(1) المسائل العامة هي المعاني والمفاهيم التي لا تركز بأي حال على نوع خاص أو جنس معيّن من المخلوقات، وأنّ اتّصاف المخلوقات بها لا يحتاج لأن تكون من جنس معيّن أو نوع خاص، وهذه المسائل هي من قبيل مباحث الوجود والعدم، الوجوب والإمكان والامتناع، الحدوث والقدم، الوحدة والكثرة، العلّة والمعلول وغيرها. (مرتضى مطهري، **شرح المنظومة**، ط1، قم، منشورات صدرا، 1993م، ص294).

لا تمثّل صورًا مباشرة للأشياء المادية، فهي معقولات ثانوية، كما يصطلح عليها، وليست معقولات أولية.

النقطة المهمة لفهم المعضلة المفهومية في «الإلهيات الحضارية» هي علاقة الإلهيات بعالم المادة وكل ما يتعلّق بها. باعتقاد الحكماء، تبحث الحكمة النظرية في قضايا تكون وفقًا للمفهوم والمصداق (وكذلك وفقًا للوجود والماهية) مشروطة بالمادة ومحتاجة إليها، ويطلق عليها مصطلح «الطبيعيات»، أو إنّها وفقًا للمصداق والوجود بحاجة إلى المادة، لكنّها بحسب المفهوم والماهية في غنًى عنها، فيطلق عليها مصطلح «الرياضيات»، أو إنّها مستغنية وغير محتاجة وغير مشروطة بالمادة وفقًا للمصداق والمفهوم، فيقال لها «الإلهيات». ولكن ثمّة تباينًا بين الإلهيات بالمعنى الأعم والمعنى الأخصّ في ارتباطهما بالمسائل المادية، وهو أنّ الأولى غير مشروطة (لا بشرط) بالمادة في المفهوم والمصداق. فمثلًا، المفاهيم من قبيل الوجود والعدم والعلة والمعلول وغيرها غير مشروطة بالمادة أي إنّها لا بشرط بالنسبة إلى عالم المادة. في حين أنّ الإلهيات بالمعنى الأخصّ التي تبحث في موضوع الله عبارة عن حقائق بشرط لا من المادة[1].

إذن، وفقًا للمفهوم أعلاه عن الإلهيات بمعناها العام والخاص (بتعبير القدماء)، فإنّ السؤال المطروح هنا هو: أيّ مفهوم يمكن أن تنطوي عليه «الإلهيات الحضارية»، وتحت أيّ قسم من الإلهيات تنضوي؟ إذا كانت الحضارة والثقافة أمرين دنيويين، فكيف يمكن للإلهيات سواء أكانت «لا بشرط المادة» (بالمعنى الأعم للإلهيات) أم «بشرط لا» (بالمعنى الأخص للإلهيات) أن تعنى بأمرٍ مادي مثل الحضارة والثقافة في هذه الدنيا؟

في جوابنا عن هذا السؤال نقول، ربّما يبدو مستهجنًا وغير مفهوم

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص293_299.

إطلاق تسمية الإلهيات (باصطلاح الحكماء المسلمين) على الدراسات الحضارية بداعي أنّ موضوعها أمر مادي ودنيوي، ولكن، لمّا كان الأمر المادي (الحضارة مثلًا) تتم دراسة علاقته بالله، وتطرح خلاله أسئلة حول فعل الله والقوانين والسنن الاجتماعية والتاريخية التي خلق الله المجتمعات والحضارات على أساسها، وكذلك، وصايا الله من أجل فلاح ورفعة المجتمعات والحضارات الإنسانية، فإنّها جميعًا تنضوي، بشكل ما، تحت عنوان الإلهيات بالمعنى الأخص، وعندما يتعلّق البحث بالقوانين الحاكمة في التاريخ والحضارات (على نحو لا بشرط)، فإنّه يمكن درجها تحت مسمّى الإلهيات بالمعنى الأعم. من ناحية ثانية، يمكن القول إنّ الإلهيات الحضارية، طبقًا لاصطلاح القدماء، إلهيات متداخلة الاختصاصات، بين قسمين من الإلهيات بالمعنى الأعم والأخصّ، تتمّ الاستفادة فيها من قوانين العلة والمعلول والماهية والوجود وغيرها في موضوع «الحضارة»، وكذلك دراسة علاقتها بخالق الوجود. والنقطة المهمة هي أنّ إطلاق تسمية الإلهيات (حين تكون بالمعنى الأعم للكلمة أو تكون بالمعنى الأخصّ) على الدراسات الإلهية الخاصة بالحضارة تكون صحيحة في حال اعتبرنا تعريف علم الإلهيات وماهيتها مرتبطةً بموضوعها. إمّا إذا فسّرنا الإلهيات بـ«الأسلوب» أيضًا، ونظرنا إليها بوصفها دراسة عقلانية عن الموضوعات الدينية، حينئذ تكون موضوعات المجتمع والثقافة والحضارة خارجة عن الإلهيات بمفهومها القديم، لتتبع مفهومًا جديدًا.

مفهوم «الإلهيات الحضارية» وفق المصطلح الحديث

بإزاء مصطلح القدماء تنطوي الإلهيات على معنًى أعمّ وأشمل شهد رواجًا، في الغرب على وجه الخصوص، كما اهتمّ به بعض الباحثين في العالم الإسلامي. وفقًا لهذا المصطلح الجديد، فإنّ الإلهيات [أو اللّاهوت]

تعني الدراسة العقلانية (ليس بالضرورة برهانية) والمنظومية حول الدين أو الموضوعات الدينية. وبإمكان الإلهيات بهذا المعنى أن تكون لها مرحلة قبلية وأخرى بعدية. فالإلهيات قبل نزول الوحي أو قبل التعرّف على الوحي لها شكل بسيط (الإلهيات القبلية)، وبعد التعرّف على الوحي تتّخذ شكلًا متطوّرًا. تتناول الإلهيات قبل النص موضوعات الوجود والإنسان وعلاقة الاثنين بالله، ومن ثمّ، وعلى أساس المكتشفات العقلانية تسهّل مسألة فهم الوحي والنص المقدس. وبعد نزول الوحي والتعرّف عليه واستلهام تعاليمه، لا تكتفي بتوسيع نطاق الموضوعات الإلهية؛ بل تعمل على تعميق التحليلات العقلانية للمفاهيم الإلهية لفترة ما قبل نزول الوحي[1].

طبقًا لمفهوم الإلهيات هذا، فإنّ أيّ نمط تحليلي للموضوعات الدينية العقلانية، ومستند طبعًا إلى التعاليم الوحيانية، يندرج تحت عنوان الإلهيات. ويطلق على الإلهيات التي تطرح تحليلات عقلانية في الموضوعات الاجتماعية مطابقة طبعًا للتعاليم الدينية إلهيات اجتماعية، أو إلهيات حضارية (عندما تعنى التحليلات العقلانية بالحضارات). ولا بد من أن نذكر هنا وجود فارق دقيق بين «الكلام الاجتماعي» و«الإلهيات الاجتماعية» و«الإلهيات الحضارية» ينبغي أن لا نغضّ الطرف عنه. يتحدّث بعض الباحثين اليوم عن «الإلهيات الاجتماعية» وهي تختلف طبعًا عن الإلهيات بحسب اصطلاح القدماء، ويبدو أنّ جوهر مثل هذا التعريف أقرب إلى الكلام الاجتماعي ويفارق المفهوم الذي يرنو إليه هذا الفصل عن «الإلهيات الحضارية». على سبيل المثال، فإنّ مجلة «الإلهيات الاجتماعية» نصف السنوية تسعى، كما تعلن في صفحتها الأولى، إلى كشف الغموض عن مصطلح الإلهيات الاجتماعية عبر تقديم التعريف الآتي:

يطلق مصطلح «الإلهيات الاجتماعية» على فرع من علم الإلهيات

(1) See: Rudolf Bultmann, **What is Theology**?, Fortress Press, 1997, p166.

يعنى بالحياة الاجتماعية للإنسان وأعراضها ومستلزماتها وتبعاتها من قبيل الدولة والحكومة والاقتصاد والمبادلات والتربية والتعليم والقضاء والفصل في الدعاوى والحرب والسلام والزواج والطلاق والفن والرياضة والشرائع والطقوس الدينية. هذا الفرع العلمي المتداخل الاختصاصات يتألّف من خمسة فروع هي الحديث الاجتماعي والتفسير الاجتماعي والفقه الاجتماعي والكلام الاجتماعي والأخلاق الاجتماعية. ويطلق على هذه الفروع اسم الإلهيات بسبب ارتباطها جميعًا بالنصوص الدينية (القرآن الكريم والحديث) وتشرح كلّ منها وضمن أساليبها الخاصة وتفسر وتفرّع وتعلّل الدعاوى والتعاليم والأحكام الدينية[1].

كما يحاول الدكتور تقي زاده داوري في المقال الأوّل من العدد الأول من المجلة المذكورة نصف السنوية تقديم تعريف واضح عن ماهية الإلهيات الاجتماعية ودائرتها. ففي توضيحه لهذا الفرع العلمي الإلهياتي يقول:

الإلهيات الاجتماعية خليط معرفي مؤلّف من مختلف الفروع مثل الحديث الاجتماعي والتفسير الاجتماعي والكلام الاجتماعي والفقه الاجتماعي والأخلاق الاجتماعي، وتعنى بموضوع النصوص الدينية ذات الصلة بأصل الحياة الاجتماعية الإنسانية وكذلك بالمستلزمات والأعراض والتبعات والآثار الناجمة عن هذه الحياة مثل الأسرة واختيار شريك الحياة، العمل والتجارة، الحكومة والدولة، التربية والتعليم، والتمييز والعدالة، كما تندرج ضمن هذا الفرع العلمي النصوص الدينية من الدرجة الأولى، أعني، الآيات والروايات والنصوص الدينية من الدرجة الثانية، وهي مجموع الشروح والتفاسير واستنباطات المحدّثين والمفسّرين والمتكلمين والفقهاء وعلماء الأخلاق؛ على هذا، فإنّ الحياة الجمعية لأفراد البشر والقضايا

(1) مجلة الهيات اجتماعى، خريف 2009م، ص1.

المتعلّقة بهم -على النحو الوارد في نصوصنا الدينية والإسلامية والشيعية- هي موضوع هذا الفرع العلمي. وبطبيعة الحال، إنّ هذا الموضوع ذو وحدة اعتبارية تجريدية وليست ذاتية حقيقية[1].

ما تقدّم ذكره أعلاه في شرح مصطلح الإلهيات الاجتماعية مغاير، بلا شك، لما اصطلح عليه القدماء حول الإلهيات بالمعنى الأعم والأخص، وبدرجة أقل مع مقصودنا الذي أوردناه في هذا الفصل. وبحسب اعتقاد تقي زاده داوري فإنّ الهدف من الإلهيات الاجتماعية، في نهاية المطاف، هو «الدفاع عن التعاليم والمقولات والتشريعات الدينية؛ بمعنى إقناع وإفهام المؤمنين، والتوضيح والتعليم والدعوة للمتلقين، والانتصار على المناوئين وإفحامهم»[2]، بينما النقطة التي تؤكد عليها الإلهيات الحضارية، مضافًا إلى ضرورة الدفاع عن التعاليم الدينية والقيام بالإقناع والتوضيح والتعليم والإفحام، هي ضرورة التفكير في تقديم «تفسير إلهياتي» عن الوقائع الاجتماعية و«التحكم» بها، واعتبار ذلك من ضمن رسالة المتألّه. في الحقيقة، وفي إطار هذا المعنى، لن تُختزل رسالة الإلهيات والمتألّه في مجرّد تقديم التفسيرات الاجتماعية للدين، وإنّما طرح تفسيرات دينية عن الدنيا والتاريخ والإنسان، ومن ثمّ خلق الحركة والدوافع التي تسوق التاريخ الإنساني صوب الكمال. وفي هذه المرحلة من العمل، فإنّ المتألّه وفق هذا المنظور ليس منظّرًا وإنّما ناشط اجتماعي فعّال يسعى إلى توفير مستلزمات الغاية النهائية والسعادة القصوى للبشر في قلب الحضارات الدنيوية.

في الحقيقة، إنّ طرح السيد تقي زاده داوري عبارة عن كلام اجتماعي فهو يرى أنّ رسالته تتلخّص في الدفاع عن التعاليم الاجتماعية. يسعى الكلام الاجتماعي، كما الكلام السياسي إلى الخوض في التعاليم السياسية

---

(1) محمود تقي زاده داوري، «**الهيات اجتماعى شيعه**»، مصدر سابق، العدد الأول، ص12.

(2) المصدر نفسه.

والدينية وشرحها والدفاع عنها، وهو يعدّ فرعًا من علم الكلام، ما يفسّر تبعيّته لخصائص علم الكلام[1]. هذا في حين أنّ الإلهيات في هذا المقال يُنظر إليها من زاوية أوسع من علم الكلام، ولا يمكن العثور على بعض مجالاتها وموضوعاتها في العلم المذكور، كما إنّ بعض مناهجها بعيد عن المناهج السائدة في علم الكلام. إنّ الإلهيات الحضارية بحسب ما اصطلح عليها هنا ليست محض تفسير التعاليم الدينية التي تعنى بالحضارة؛ بل إنّها تسعى إلى لفت الانتباه أيضًا إلى سائر التعاليم الدينية الأخرى التي لا تلعب دورًا مباشرًا في الحضارة لكنّها جديرة بالاهتمام لمساهمتها في هندسة الحضارة. فضلًا عن أنّ هذه الإلهيات تطرح تفسيرات إلهياتية ودينية عن الوقائع الحضارية والاجتماعية، وكذا، بالتناسب مع هذه التفسيرات الإلهياتية، تطرح آليات إلهياتية لحل المشاكل والأزمات الحضارية.

وخلاصة القول، إنّ رسالة الإلهيات الحضارية لا تنحصر في رسالة علم الكلام المتمثّلة في الدفاع عن التعاليم الدينية، وإقناع المؤمنين، وإفحام المناوئين. فالإلهيات الحضارية بالمعنى المذكور إلهيات أبعد من الإلهيات الاجتماعية. طبعًا، دون أن نغفل وجود أوجه للشبه بين الكلام والإلهيات الحضارية، على سبيل المثال، إنّ وظيفة هذه الإلهيات، كما علم الكلام، طرح تفسير عقلاني عن القضايا الاجتماعية في الإسلام، أو إنّ علم الكلام وعلم الإلهيات الحضارية كليهما يستندان إلى المصادر الدينية كدليل ومعيار في بحوثهما، مع فارق أنّ رسالة الإلهيات الحضارية لا تقف عند حدود تفسير تعاليم الوحي أو تبريرها، وإنّما إعطاء تفسير إلهياتي للحوادث الاجتماعية أولًا وإحداث التغييرات في المجال الاجتماعي ثانيًا؛ أي بعبارة أوضح: إنّ الإلهيات الحضارية هي:

أ- إلهيات تعنى بالحضارة وتسعى من خلال مقاربة وأسلوب إلهياتي

---

(1) انظر: غلام رضا بهروزلك، «چيستى كلام سياسى»، مجلة قبسات، العدد 2003، 28م.

(عقلاني-وحياني) إلى تفسير وتوضيح الأبعاد الميتافيزيائية للحضارات، والكشف عن القوانين التي تحكم الحضارات (سنن ظهور الحضارات وسقوطها).

ب- المقاربة الإلهياتية هي نهجها في تفسير وتوضيح المعضلات الاجتماعية والظواهر الإنسانية الكبرى.

ج- تشارك في حل المعضلات الحضارية انطلاقًا من قاعدة إلهياتية.

د - تؤدّي دورًا إلهياتيًا في التصميم الحضاري.

الإلهيات «الحضارية» وعلاقتها بـ«الإلهيات العملية» في الفكر الديني المعاصر

تتوزّع مباحث الإلهيات الحضارية اليوم على حقول «الإلهيات والثقافة»، و«الإلهيات السياسية»، و«الإلهيات العملية»، غير أنّ الحقل الأهمّ الذي يمكن مقارنة الإلهيات الحضارية به في عصرنا الراهن، والاستعانة بطروحاته وأساليبه في ترسيخ الإلهيات الحضارية هو «الإلهيات العملية». يحاول هذا النوع من الإلهيات الكشف عن القضايا العينية، وتقديم تفسير إلهياتي لها، ثم طرح حل إلهياتي للمشكلة، ثمّ تحمّل المسؤولية إزاء الأجوبة والحلول التي يطرحها للاحتياجات الواقعية. بعبارة أكثر تفصيلًا: إنّ الإلهيات العملية عبارة عن التفكير في الثقافة والمجتمع بأسلوب إلهياتي. فكما يسعى عالم الاجتماع الديني إلى تطبيق الأساليب السوسيولوجية لإيجاد تفسيرات وتحليلات للدين والإيمان الديني، يتعاطى المتألّه الاجتماعي مع تحليل القضايا الاجتماعية والوقائع الخارجية من منظار إلهياتي[1]. هذا النمط من الإلهيات الذي ينتقي القضايا الإلهياتية من شارع الحياة (قلب المجتمع)، يقدّم كخطوة أولى تحليل وتفسير إلهياتي للحقائق الاجتماعية والثقافية،

(1) للاستزادة انظر: حبيب الله بابائي، «درآمدى بر الهيات عملى در انديشه دينى مدرن».

ثمّ يتناول بعيون نقدية المشاكل الإيمانية والدينية للثقافة الظاهرية، وختامًا، ومن خلال طرح حلول ومقترحات نابعة من المصادر الإلهياتية، لا يسعى فقط إلى فتح طريق أمام الحياة الإيمانية للمؤمنين (حلّ معضلة الفكر الديني والحياة الدينية)؛ بل يسعى إلى مناقشة معضلات حياة الإنسان غير المؤمن، ومساعدته في التدبير الصحيح للحياة الدنيوية[1].

إذن، بوجيز العبارة، إنّ الإلهيات العملية هي إلهيات التغيير، وهي بفضل ما لديها من تجارب إنسانية قد خبرت الحقائق الدنيوية جيدًا، ولكن اهتمامها بهذه الحقائق لم يفقدها إيمانها؛ بل على العكس، تسعى إلى تغيير العالم المحيط بها بالاستناد إلى الدين والعلوم الدينية[2].

لقد ذكروا للإلهيات العملية وظائف أربعًا هي كالآتي: أ- وظيفة الوصف التجريبي الحسّي، ب- وظيفة التفسير، ج- الوظيفة المعيارية، د- الوظيفة العملانية. كمرحلة أولى، تجمع الإلهيات العملية البيانات والمعلومات لتحدّد بهذه الوسيلة موقع الحوادث الخاصة، من أجل تفهّم الإطار ومسار تشكل كلّ منها بصورة صحيحة. وفي المرحلة الثانية توضّح الإلهيات العملية أسباب تلك الحوادث ومسار وقوعها عبر توظيف النظريات العلمية. ثمّ تأتي المرحلة الثالثة لتفسّر الإلهيات العملية الحوادث والحالات الخاصة بالاستعانة هذه المرة بالمفاهيم الإلهياتية، لتقدّم طبقًا للأسس والقواعد الإلهياتية أجوبة لتلك الحوادث. أمّا الوظيفة

---

(1) من الواضح أنّ المقاربة أعلاه تتباين تمامًا مع مقاربة المتألّهين والقائمين على الدين الذين يرون في كل فاجعة تاريخية بمثابة «عقاب صادر عن يهوه بسبب غضبه على الشعب المختار لمعصية ارتكبها»، أو أولئك الذين يحيلون فهم تحليل كل حادثة اجتماعية أو حضارية إلى الله وتدخله المباشر في الطبيعة. (مرسيا إلياد، **اسطوره بازگشت جاودانه: مقدمه بر فلسفه اي از تاريخ**، مصدر سابق، ص145-146).

(2) See: James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology**, OP.CIT, p13-15.

الرابعة فتكشف الإلهيات العملية عن الاستراتيجيات السلوكية المؤثّرة على الأوضاع السائدة، ومن خلال التواصل الفعّال مع الانعكاسات والنتائج التي تفرزها تلك الاستراتيجيات في المجال العملاني، تنبري إلى نقد وتقييم الاستراتيجيات المطبّقة، لتستطيع في الخطوة اللّاحقة العمل بدقّة أكبر[1].

مطابقة وظائف «الإلهيات العملية» على «الإلهيات الحضارية»

يبدو بالإمكان أن نتدارك للإلهيات الحضارية الخطوات والوظائف السابقة نفسها فنقول، إنّ المرحلة الأولى من الإلهيات الحضارية هي الوصف التجريبي والحسّي، ثمّ دراسة وتحليل هذا الوصف في ضوء العلوم الاجتماعية والإنسانية، بعد ذلك مراجعة المفاهيم والمعارف المتحصّلة من التجربة والتفسير من خلال الجهاز الإلهياتي بغية تقديم حلول إلهياتية للمشاكل الحضارية من جهة، وخلق ظروف مناسبة تتيح رسم معالم حضارة جديدة من جهة أخرى.

في البدء، يناقش المتألّه الحضاري التفاسير المطروحة عن الموقف السائد (الظرف، الحالة، الحوادث)[2] مركزًا على جميع تفاسير العلماء في هذا الحقل، من أجل تعميق فهمه عن الواقع، آخذًا بالاعتبار مختلف المقاربات والآراء المتباينة حول هذه المسألة. ومن دون الالتفات إلى ما يقوله علماء ومحلّلو علم الاجتماع (وإن كان هذا التحليل خاطئًا) فإنّ عمل الإلهياتي سيبدو مبتسرًا وعرضة للضرر، وعاجزًا عن الإجابة عن الأسئلة المحتملة. كما يلفت الانتباه إلى التفسيرات العلمية عن الحقائق الموجودة

(1) See: Richard R. Osmer, **Practical Theology: An Introduction**, OP.CIT, P4.

(2) الحدث (Episode) هو الواقعة التي تحدث أثناء الحياة اليومية وفي فترة زمنية قصيرة محددة. أمّا الحالة (Situation) فتشمل نطاقًا أوسع من الحوادث، وارتباطها ونتائجها. والسياق (Context) يتألف من المنتظم الاجتماعي والطبيعي الذي تنبثق عنه الحالات.

ويطرح أسئلة إلهياتية جديدة على الفرد المتألّه، ويعينه على الاستنطاق الحضاري للنصوص والتفسيرات الدينية العميقة عن التطوّرات الحضارية ليفتح أمامه آفاقًا مفهومية ومعرفية جديدة.

في المرحلة الثالثة، يجمع المتألّه الحضاري جميع المقاربات والأسئلة وأجوبتها المحتملة ويعرضها على النصوص الدينية. وفي هذه المرحلة بالذات يبدأ، في الحقيقة، العمل الديني والإلهياتي للمتألّه الديني، وبوصفه عالمًا بالنصوص وأساليب استخدامها يحاول ضمن عملية مزدوجة:

أ- الأخذ بنظر الاعتبار النصوص الدينية الناطقة (ما هو ظاهر) ليعيد قراءتها وفهمها.

ب- تحليل النصوص الظاهرة والناطقة بصورة عضوية ومنظومية، ج) عرض الأسئلة المتولّدة من الخارج (في مرحلة وصف وتفسير الحالة) ومن الداخل (مرحلة فهم الظواهر الدينية) على الدين والتعاليم التي هي مظان هذه الأسئلة، واستنطاق هذه المجموعة من الآيات والتعاليم.

د- الربط بين الأجوبة المتحصّلة (والتي لا بدّ من أنّها أخذت بصورة جماعية وعلى شكل حوارات جرت بين المنتمين لمختلف الفروع الدينية) في قالب شبكي، وتقديم النموذج المعرفي اللّازم عن التحليل الديني للحقيقة.

هـ- رصد نقاط الاشتراك والافتراق عبر مقاربة مقارنة بين النموذج الديني وبين النماذج الشائعة في مجال العلوم الحضارية بغية تعيين الحدود والخطوط الأصلية والفرعية لنموذج الفكر الديني في حقل الحضارة.

أمّا في المرحلة الرابعة، فيسعى المتألّه الحضاري بالاستعانة بالنماذج المعرفية المستلهمة من الدين، إلى استخراج حلول عملانية في مرحلة، ثمّ

تطبيقها في مرحلة لاحقة، وما من شك في أنّ المتألّه الحضاري في هذه المرحلة سوف لن يكتفي بإسداء النصح والإرشادات والنأي بنفسه عن ميدان العمل الحضاري. فنأي المتألّه الحضاري بنفسه عن دائرة العمل مرفوض، على الأغلب، لجهة أنّ هذا الفصل بين العمل والرأي سيؤدّي إلى هوّة معرفية في النظام الإلهياتي، ويحرم الفرد المتألّه من اللغة العملية للإثراء المعرفي، فيغرق في نوع من التجريد في الإلهيات، بحيث يفقد تدريجيًّا حتى زمام قيادة الحياة الدينية. في حين أنّ الحضور العملي للمتألّه في ميدان الحياة الحضارية، يقرّب الحقائق من تجاربه وأحاسيسه، وفي المقابل، تكشف لناظريه عن الثغرات والأضرار وأحيانًا حجم الإمكانيات التي تتوفّر عليها التعاليم الإلهية.

بناءً على هذا الكلام، فإنّ ضرورة الإلهيات الحضارية لا تقتصر على خلق «الإيمان» بالحضارة والتدبير الحضاري في المجتمع الديني فحسب؛ بل المشاركة الموضوعية والواقعية في تشكيل تلك الحضارة. أساسًا، إنّ الإلهيات الحضارية تسعى إلى تجسيد إلهياتها في الحقائق الحضارية، وتوظيف الجهاز الحضاري لتحقيق أهدافها الإلهية، فضلًا عن أنّ هذه الإلهيات تعتبر نفسها مسؤولة إزاء ما يجري في المجتمع والحضارة الإنسانية. على سبيل المثال، يسعى اللّاهوتي المسيحي إلى التعريف بهوية الإنسان المعاصر (على صعيد العقيدة أو الاجتماع) على أساس لاهوت التثليث، ويؤمن بأنّ هذا اللّاهوت منقذ على صعيد العقيدة وعلى صعيد التنمية والحضارة معًا، ويسعى إلى استلهام النُّظُم الاجتماعية من هذا اللّاهوت، وتفسيره من خلال ارتباطه بالحقائق الدنيوية الجديدة[1]. وعلى المنوال نفسه، يحاول المتألّه المسلم بالاستناد إلى الإلهيات التوحيدية

(1) See: Colin E. Gunton, The One, **The Three and The Many, God, Creation and the Cultural of Modernity**, Cambridge: Cambridge university press, 2004, p4.

أن يسلك الطريق نفسه، ليفسّر ويغيّر ويشكّل عالم اليوم في قالب جديد يتناسب مع نظرته التوحيدية.

إذن، نتبيّن ممّا ذُكر أنّ الإلهيات الحضارية مضطرة إلى الربط بين الأنظمة الصغيرة لعلم الإلهيات، وليس هذا فقط بل تطرح علاقة محدّدة وواضحة بين ميدان العلوم الدينية والعلوم الإنسانية من جهة، والعلم الديني والمؤسسة الدينية من جهة ثانية، وبين مؤسسة الدين وميدان العمل الاجتماعي من جهة ثالثة. ومن هذا المنطلق ينبغي للإلهيات أن تخلق رابطة علمية مع بقية الفروع العلمية والإنسانية لتعمل بذكاء على إحداث التغييرات من أجل فهم الحقائق وتفسيرها وأن تخطو خطوات صحيحة إلى الإمام في مرحلة التطبيق. وبذلك تنخرط الإلهيات الحضارية، كما الإلهيات العملية، في حوار، على صعيد التفسير والإرشاد والتدخل في التحولات والتغيرات الحضارية، مع سائر الفروع والميادين العلمية بما فيها فروع سائر الإلهيات والعلوم التجريبية والإنسانية[1]. ويمكن أن يتحقّق هذا الحوار بصور مختلفة مثل: حوار داخل الاختصاص ويعنى بإقامة حوار بين الآفاق والرؤى المستقبلية المختلفة داخل اختصاص واحد معيّن. حوار بين الاختصاصات ويكون بين اختصاصين اثنين، وحوار متعدّد الاختصاصات وهو حوار متزامن بين اختصاصات عدّة مختلفة، ويوصى بهذا الحوار عندما تقتضي الضرورة الالتفات إلى اختصاصات أخرى لفهم منتظمات تعشعش داخل منتظمات أخرى، أو للوقوف على مشكلات ذات أبعاد متعدّدة، ويكتسب هذا النوع من الحوار ضرورة في مراحل مختلفة من إلهيات العمل الحضاري، وخاصّة في الحالات التي يتمّ فيها تناول مباحث أساسية وبنيوية[2].

---

(1) See: Richard R. Osmer, **Practical Theology: An Introduction**, OP. CIT, p162-163.

(2) Ibid, p163-164.

تحوز الحوارات بين الاختصاصات ومتعدّدة الاختصاصات على أهمية كبيرة وطبعًا على غموض أيضًا. وقد تبلورت نماذج عدّة في الإلهيات العملية في الغرب المسيحي من أجل

ب ـ نظرة حضارية إلى المفاهيم الإلهياتية: صعوبات فهم الغيبيات الإلهياتية في النظرة الحضارية وتطبيقها

أحد أهمّ التحديات التي تواجه مسألة تطبيق المفاهيم الإلهياتية في الميادين الحضارية هي السمة الميتافيزيائية والغيبية التي تتسّم بها بعض تلك المفاهيم؛ إذ تبدو علاقتها غامضة ومبهمة بالمسائل الدنيوية مثل الحضارة. والسؤال الرئيسي المطروح حول «الغيب» و«الحضارة» هو إمكان فهم الغيب وموقعه في تحليلات الحضارة الدينية والإسلامية من ناحية، وفي تأسيس الحضارة الإسلامية من ناحية ثانية. وربّما نسائل أنفسنا: هل إنّ مجال الحضارة وشبكة النُّظُم الاجتماعية مجال للمسائل المفهومة والواضحة، أم أنّه يمكن أن نتخيّل حضارة قوامها المسائل الإيمانية البحتة وفي الوقت نفسه قادرة على إيجاد نظم وانسجام بين النُّظُم الحضارية الصغيرة؟ كيف يكون للمدد الغيبي دور في الخطط الحضارية، ثمّ حين تنعدم احتمالات تأثير العوامل البشرية القابلة للمحاسبة في حلّ المشاكل الاجتماعية نتوقّع من ذلك المدد أن يساهم في حلّ المشاكل الحضارية؟ هل يمكن تفسير التعاليم الغيبية (في القرآن الكريم) بالمقاربات الحضارية ومن ثمّ توظيفها في الحلول الحضارية وتأسيس المؤسسات الاجتماعية الكبرى وأن نعقد الأمل على تلقّي المدد الغيبي في المجتمع؟ على سبيل المثال، هل يمكن للمتألّه الاجتماعي والحضاري أن يضع في حسبانه ظاهرة «الملائكة المدبرين»[1] (بوصفها إحدى أمثلة الغيب في القرآن

= إقامة الحوارات بين الاختصاصات ومتعدّدة الاختصاصات، ولا شك أنّ الوقوف عندها سيضع أمامنا بعض الحلول. للمزيد في هذا الموضوع. (انظر: حبيب الله بابائي، «**درآمدى بر الهيات عملى در انديشه دينى مدرن**»، في هذا الكتاب).

(1) الملائكة المدبّرات ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ هي مخلوقات روحانية لكنّها تنتمي إلى عالم الأجسام. تتوزع هذه الفئة من الملائكة على أجناس وأنواع وطبقات مختلفة وذلك في مقابل الاختلافات الموجودة بين أنواع الملائكة العقلية. ومن الروايات الواردة في الملائكة =

الكريم) في دراساته الحضارية أو في توصياته وتصاميمه الحضارية؟ هل الكلام عن «تدخل ملائكة الأرض في تدبيرات هذا العالم» هو فقط للإيمان بدور العوامل الطولية والميتافيزيائية في حوادث هذا العالم، وأنّ الإشارة للعوامل الحسّية التي تقع تحت طائلة الحساب كافية لتحليل الظواهر الاجتماعية، أم إنّ تأثير هذه العوامل الغيبية هو مستقل، وبالتالي يتعيّن حسابها في التحليلات الاجتماعية على حدة أيضًا وتبريز دورها بصورة مستقلة؟ إذا كان لا بدّ من طرح موضوع الملائكة المدبرين ومناقشته على صعيد المجتمع والحضارة، فكيف ينبغي فهم هذا الموضوع والإفادة منه؟

= الأرضية يمكن أن نستشف أنّ الملائكة الأرضية تنتشر على طول الأرض وعرضها وهي تقوم بمهمة الوسيط بين الخالق والخلائق، (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج20، ص200؛ ج17، ص6ـ7) حتى يتحقّق الأمر الإلهي على الأرض، وكأنّه لا يحدث شيء في هذا العالم إلّا وكان مقترنًا بملك من الملائكة. وفي هذا السياق، توجد ملائكة مدبرات يمتلكن قوى متعددة، أو أنّ لكل منهنّ القدرة على القيام بأعمال مختلفة. والعجيب في الأمر أنّ هذه القوى المتعددة الموجودة في المَلَك هي نفسها بمثابة ملائكة مسخّرة لهذا الملك وتعمل تحت سلطانه ورهن إشارته. (انظر: محمد محسن بن مرتضى (الفيض الكاشاني)، **علم اليقين**، ط1، قم، منشورات بيدار، 1998م، ج1، ص358ـ360). والملائكة المدبرات على أنواع، نوع منها موكل بالإنسان وهذا النوع بدوره ينقسم إلى مجموعات، فبعضها موكل بالنمو والرشد الجسمي للإنسان، وبعضها الآخر موكل بتدبير الأبعاد الحيوانية في الإنسان، وبعض ثالث بالأبعاد الإنسانية له وهذه يقال لها الأرواح البشرية. وهكذا، بعضها يقوم بتدبير الأعمال والأخلاق الإنسانية ويطلق عليها الكرام الكاتبون، وتوجد ملائكة يحفظن الإنسان من أنواع الآفات والشرور وتلك الملائكة المعقّبات (**الصحيفة السجادية**، الدعاء 11، الفقرة 15). وتوجد الملائكة الموكلة بالأمور النباتية إذ يعتنين بجميع القضايا المتعلقة بالنمو النباتي، وأخرى تقوم بتدبير شؤون التغذية، كما إنّ من الملائكة من يوكل إليها تدبير الأمور المتعلقة بالإدراك والحركة وهي على أنواع عدّة منها القوى المَلَكية والمحرّكة والشهوية والغضبية، وهكذا، القوى المَلَكية لحواس اللمس والذوق والشمّ والسمع والبصر، كما يشار من بين المدركات الباطنية المَلَكية إلى الحس المشترك والقوى المصوّرة والواهمة والحافظة والمتصرّفة. (محمد محسن بن مرتضى (الفيض الكاشاني)، **علم اليقين**، مصدر سابق، ص367).

الإجابة عن هذه الأسئلة تستدعي أن نجمل هنا بعض النقاط:

أ- ورد لفظ «الغيب» في القرآن من أجل الفهم الإنساني في هذه الدنيا وبلسان هذا الإنسان الدنيوي، لذا، لا ينبغي أن ننظر إلى «الغيبيات» الواردة في القرآن الكريم (سواء الغيبيات المجملة أم المفصّلة) بأنّها ما فوق فهم الإنسان وتختصّ بعالم الآخرة فقط، وأنّ الإنسان ممنوع من السعي لفهمها وتوظيفها في حياته المعاصرة.

ب- كما إنّه يمكن الاستفادة من أسلوب التأويل العرفاني (ليس بمعنى الكلام المخالف للظاهر) في التفسير الآفاقي والأنفسي للقرآن، بالإمكان أيضًا الاستعانة بهذا الأسلوب وتقديم تفسير اجتماعي للمفاهيم الباطنية للقرآن. بمعنى أدقّ، كما إنّ شهودنا ومعرفتنا عن الوجود يتركان أثرًا في تفسيرنا، وعلى أساسه يمكن تكوين خلفية جديدة (عميقة) عن القرآن الكريم (تفسير آفاقي)، وكما إنّ معرفتنا الشهودية عن ذواتنا (النفس الإنسانية) وأبعادها، تعمّق تفسيرنا لنصّ القرآن (تفسيرًا أنفسيًّا)، بالطريقة نفسها تؤثّر شهوداتنا وتجاربنا عن المجتمع والحقائق المحيطة به على تفسيراتنا النصّية وتتيح لنا اكتشاف طبقات مفهومية جديدة وكذلك تضع أمامنا أمثلة جديدة للآيات القرآنية (تفسيرًا اجتماعيًّا). من هذا المنظار، فإنّ النص الوحياني يتوفّر على طبقات مفهومية (عرضية وطويلة). والوصول إلى هذه الطبقات المفهومية يحتاج إلى التركيز على طول حقائق عالم الوجود وعرضها. إنّ تجربة الحقائق الخارجية لا تشكل معيارًا لمعاني القرآن الحقيقية؛ بل وسيلة لفهم وإدراك الحقيقة المنبثقة عن الوحي، أو بعبارة أوضح: إنّ القرآن الكريم باعتباره وحيًا إلهيًّا لا يمثّل مرآة آفاقية وأنفسية فحسب؛ بل مرآة للمجتمعات الإنسانية والسنن الحاكمة فيها. كما إنّ القرآن لا يشير إلى الماضي فقط؛ بل إلى الراهن والمستقبل أيضًا. والأهم من ذلك كلّه، القرآن ليس وصفًا فقط؛ بل مشروع إرشاد وتغيير كذلك. وعليه، حينما يكون الحديث عن التفسير والتأويل الاجتماعي،

فالأمر لا يقف عند حدود الوصف القرآني للمجتمع والحضارة الإنسانية في الماضي والحاضر والمستقبل؛ بل إنّه يعنى بالتغيير والتطوّر في هذه المجتمعات الإنسانية أيضًا.

ج- ليس بالضرورة أن تكون جميع الغيبيات قابلة للفهم بالنسبة إلى الجميع (بمن فيهم المؤمنون)، كما إنّها ليست جميعًا تمتلك القابلية على التطبيق الاجتماعي. وبناءً على هذا، فإنّ الغيب في المنظور الحضاري هو زمن ملحوظ يكون، أولًا قابلًا للفهم، ليتسنّى لنا تعريفه بالارتباط مع باقي الميادين الحضارية، ثانيًا، أن يمتلك، بلحاظ عملي، تأثيرات عينية قابلة للحساب ليمكن توظيفها في التخطيط الحضاري وحلّ المشاكل الاجتماعية.

وخلاصة القول، إنّ استناد المسائل العادية إلى مسائل غير عادية (ما دامت لم تُبيّن وتوضّح بالأساليب العادية) قد تكون في مجال الإيمان الشخصي وفي إطار «الخوف والرجاء» ممكنة وأحيانًا ممدوحة، لكنّها في الميادين الاجتماعية غير ممكنة وغير ممدوحة، وإنّ واجبات الفرد والمجتمع لا تقوم على أساس المسائل غير العادية بل على أساس المعلومات العادية للبشر. إنّ مضمون الآية الأخيرة في سورة الكهف ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ يرتبط بهذا الجانب البشري؛ إذ على الرغم من إحاطة الأنبياء والأئمة بعلم الغيب، فإنّهم لا يُكلّفون بالمسؤولية على أساس علمهم بالغيب بل علمهم البشري العادي[1]. طبعًا لا شك في إمكان التعبير عن المدد الغيبي بلغة الآيات والروايات، ولكن تطبيقها في مجال وصف وتحليل الحوادث الاجتماعية سوف يؤدّي إلى نوع من الفوضى في تفسير الأمور الاجتماعية (والذي لا يُعرف أيّ منها غيب وأيّ منها منجز اعتيادي بشري) وفي مجال القيام بالفعاليات البشرية في حقل الاجتماع (لا

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج18، ص296.

يُعلم أيّ عمل علينا أن نتوقّعه من الغيب، وأيّ عمل ينبغي أن نسعى لتحقيقه بجهودنا عبر وضع البرامج والخطط اللّازمة من الآن).

ولكن مع ذلك، فإنّ هذا الكلام لا يعني أبدًا عدم إمكان الإيمان بتأثير الغيب في الحياة الاجتماعية. إنّ عامل «الغيب» وبخلاف ما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، كان قابلًا للفهم والأخذ به في المنظومة الدينية والحضارية، وإنّ تحقيقه بأسلوب التأويل الاجتماعي أمرٌ ممكن، ولكنه صعب ويحتاج إلى اجتهاد في أعماق الدين والمجتمع ليتسنّى تفسير آيات الغيب بلغة مشتركة وأسلوب مشترك في أوساط المؤمنين (بمختلف درجاتهم الإيمانية) وغير المؤمنين، وحينذاك تنزيله إلى ميدان الحياة والتطبيق دون المساس برسالة الدين وتعريضها للضرر.

أمثلة للمفاهيم الإلهياتية في النظرة الحضارية

صحيح أنّ ثمّة غموضًا في توظيف مفاهيم الإلهيات في عملية تشكيل الحضارة، لكن، مع هذا، تتوفّر الإلهيات على استعدادات بحيث لا يمكن التشكيك في الوظائف الحضارية لكلّ منها، وهذه بدورها قد تشكل إحدى نقاط التحوّل في التمايز بين الحضارة الدينية والحضارة العلمانية.

ويمكن تصنيف استعدادات الإلهيات الإسلامية في علاقتها بالمجتمع إلى صور عدّة هي:

أ- الاستعدادات على صعيد الموضوعات الإلهياتية، وإحياء كل موضوع منها يمكن أن يفضي إلى شبكة من الموضوعات المهمة، وتهيئة الظروف لخلق نظام ديني واسع يشمل جميع الجوانب الإنسانية والاجتماعية.

ب- الاستعدادات التي يمكن اكتسابها من الإلهيات الإسلامية على صعيد الأساليب العملانية، وتوظيفها ليس فقط في طريق فهم وتفسير

النصوص الدينية؛ بل الاستفادة منها كذلك باتجاه التطبيق الموضوعي للأهداف المتعالية المنبثقة عن الدين.

ج- الاستعدادات التي يمكن كشفها والإفصاح عنها على صعيد وظائف المتألّه أو المؤمن في إطار تعاطيه مع القضايا الاجتماعية. ما سنذكره في السطور الآتية هو نموذج للموضوعات الإلهياتية (مثل المدد الغيبي والرجاء وذكر الآلام المتعالية) والتي يمكن بحسب راقم السطور أن تكون لها تطبيقات حضارية متباينة عن الحضارات العلمانية.

المدد الغيبي وتطبيقاته الحضارية: من جملة الاستعدادات الإلهياتية المهمة في التحولات الحضارية وجود مدد غيبي يستحقّ الاهتمام بلحاظ عملاني، وينطوي على أهمية كبيرة في العلاقات الاجتماعية وذلك على الرغم من الغموض الذي يحفّ به (وقد أشرنا إليه سابقًا). طبقًا للرؤية الإسلامية، فإنّ الإنسان، عدا عن استمداده من الغيب في أصل خلقته ووجوده، ثمة سلسلة من الإمدادات الخاصة التي يستلهمها من لدن الغيب مختلفة عن المدد التكويني في مرحلة الخلق. كما إنّ رسالة الأنبياء تتضمّن تشجيع الإنسان على الإيمان بهذه الإمدادات الغيبية، وإرشاده وتهيئته لاكتسابها. وتكون هذه الإمدادات النابعة من صفة الرحمة الإلهية تارةً على شكل إلهام أو هداية أو تنوّر وتبصّر[1]، وأخرى في صورة تهيّؤ الظروف الموضوعية والاجتماعية[2] للنجاح[3]. ويتناول الشيخ مرتضى مطهري تأثير

---

(1) إذ يشير مضمون الآية الكريمة: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ إلى هذا النوع من الإمدادات الغيبية.

(2) ويشير مضمون الآية الكريمة: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ وَيُثَبِّتۡ أَقۡدَامَكُمۡ﴾ إلى هذا النوع الثاني من الإمدادات الغيبية.

(3) للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) قول صريح حول النصرة الإلهية وشروطها يستحق التأمّل والتعمّق فيه. يقول (ع): «ولقد كنّا مع رسول الله (ص) نقتل آباءنا وأبناءنا وإخواننا وأعمامنا، ما يزيدنا ذلك إلّا إيمانًا وتسليمًا ومضيًّا على اللقم وصبرًا على مضض

العوامل الغيبية والمعنوية على المصير، والفرق بين الرؤية الكونية الإلهية والرؤية الكونية المادية فيقول:

بحسب الرؤية المادية إلى الكون، فإنّ العوامل المؤثّرة على الأجل والرزق والسلامة والسعادة هي عوامل مادية حصرًا. فوحدها العوامل المادية التي تبعد الأجل أو تقرّبه، وتوسّع الرزق أو تضيّقه، تمنح الجسم السلامة أو تسلبه، تؤمّن السعادة أو تضيّعها، غير أنّه من وجهة نظر الرؤية الكونية الإلهية توجد عوامل وأسباب أخرى نطلق عليها العوامل الروحية أو المعنوية تلعب دورًا إلى جانب العوامل المادية في التأثير على الأجل والرزق والسلامة والسعادة وغيرها. إنّ العالم بحسب هذه الرؤية الكونية عالم موحّد وذو شعور، وإنّ لأفعال البشر حسابًا وردود أفعال، فالخير والشر في ميزان العالم ليسا سيّان، فالإنسان يتلقّى جواب أعماله، خيرًا كانت أم شرًّا، من هذا العالم، ويكون الجواب، أحيانًا، خلال سنيّ حياته في هذه الدنيا. فإيذاء الكائن الحي، حيوانًا كان أم إنسانًا، ولا سيّما أصحاب الحقوق مثل الوالدين والمعلم، تترتّب عليه آثار سيئة في هذه الحياة الدنيا، ثمّة في الطبيعة عقاب[1].

= الألم وجدًّا في جهاد العدو، ولقد كان الرجل منّا والآخر من عدوّنا يتصاولان تصاول الفحلين، يتخلّسان أنفسهما أيّهما يسقي صاحبه كأس المنون، فمرة لنا من عدوّنا ومرّة لعدوّنا منّا فلمّا رأى الله صدقنا أنزل لعدوّنا الكبت وأنزل علينا النصر... ولعمري لو كنّا نأتي ما أتيتم ما قام للدين عمود ولا اخضرّ للإيمان عود». (**نهج البلاغة**، الخطبة 56).

والجدير بالذكر أنّ نزول نوعين من الإمدادات الغيبية، الأولى على شكل التبصير، والثانية عبر توافر أسباب النجاح ومستلزمات النصر، قد ورد أيضًا في آيات قرآنية أخرى مثل قصة أصحاب الكهف إذ تشرح شروط وقواعد الإمدادات الغيبية الخاصة. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ۝ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُواْ﴾ (سورة الكهف: الآيتان 13-14).

(1) مرتضى مطهري، **انسان وسرنوشت**، طهران، منشورات صدرا، 1998م، ص77_78.

من الناحية المادية، ليس للسنن التشريعية، أي، الضوابط التي ينبغي للبشر العمل بها، مكان من الإعراب بين السنن التكوينية، فمفاهيم الحق والباطل والخطأ والصواب والعدل والظلم يُنظر إليها بمنظار واحد، وموقف العالم إزاء أتباع هذه المفاهيم هو اللّاموقف. في حين أنّه من وجهة نظر المدرسة الإلهية فإنّ للعالم موقفًا إزاء هذه الأمور وأصحابها، فهو مناصر لأهل الحق والعدل والصواب وأصحاب الأهداف المقدسة. فمهما كان الإنسان المادّي مؤمنًا بنهجه وسلوكه ومذهبه، ومهما كان هدفه مقدّسًا وعامًّا وبعيدًا عن الأنانية والمصالح الذاتية، فإنّه لا يتوقّع أن يحصل على ثواب أكبر من ميزان سعيه واجتهاده في سبيل تحقيق ذلك الهدف، غير أنّ الإنسان المسلم المؤمن يؤمن بأنّ الكون خُلق على نحوٍ بحيث إذا ضحّى على طريق الحقّ والحقيقة، فإنّ منظومة الكون كلّها ستقف إلى جانبه وتؤازره. ففي هذا الكون طاقة مخزونة تزيد مئات آلاف الأضعاف على الطاقة والجهد الذي بذله في سبيل تحقيق هدفه المقدّس سوف تنبري لنجدته ومساعدته في هذه الظروف. برأي المدرسة المادية، فإنّ على الفرد المناصر للحق والعدل أن يطمئن لنتيجة عمله بالمقدار نفسه الذي على الفرد المناصر للظلم والباطل أن يطمئن لعمله والنتائج المترتبة عليه؛ إذ بحسب المدرسة المادية لا فرق في نظرة الكون والمنظومة الكونية إلى هذين الاثنين، بينما يوجد من وجهة نظر المدرسة الإلهية فرق أساسي بين الاثنين[1].

إذًا، في ضوء النظرة الإلهية فإنّ المدد الموجود في هذه الدنيا هو، أساسًا، ليس مددًا ماديًّا بحتًا؛ بل إنّ الدنيا دار تزخر بالغيبيات التي بمقدور الإنسان عبر تمسّكه بالشريعة والنهج الإسلامي، أن يخطو خطوات مؤثّرة على طريق الاستعانة بها لحلّ المشكلات الاجتماعية[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص92ـ94.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص98ـ99.

وما يجدر تأكيده هنا هو المدد الغيبي الاجتماعي، فظهور الأنبياء هو نوع من المدد الغيبي؛ إذ ظهروا في وقت كان فيه المجتمع البشري في أمسّ الحاجة إليهم. كما إنّ ظهور المنجي في آخر الزمان والذي يأتي في وقت تمتلئ فيه أرجاء الأرض بالظلم والشرّ، ويصبح الإنسان عاجزًا عن إدارة حياته، سوف يكون مظهرًا من مظاهر المدد الغيبي في عصر التحوّلات الحضارية بل الكونية.

ومن أجل نيل هذا المدد الغيبي، وردت في هذا الشأن بعض الوصايا والإرشادات في الدين الإسلامي، وربّما كان العمل بها منظورًا له في إطار حضاري أيضًا، كيما نتوقّع الحظوة بالتأييد الغيبي والمدد الرحماني. فمثلًا الدعاء هو أحد الأسباب الدنيوية ومن مظاهر القضاء والقدر والذي بمقدوره أن يؤثّر على مسار حادثة ما أو منع وقوع القضاء والقدر[1]. وكذا الحال بالنسبة إلى الصدقة والإحسان فهي عوامل لها أثر في استنزال أو فقدان المدد الغيبي عبر القنوات المعنوية والروحية. وعودٌ إلى كلام الشيخ مطهري الذي يشرح العوامل الموجبة لقبض أو بسط المدد الغيبي والمؤثرة على مصير الإنسان في نواحي السلامة والعمر والمعيشة، وبشكل عام الحياة في هذه الدنيا؛ إذ كتب يقول:

بصورة عامة، فإنّ المعصية والطاعة والتوبة وإفشاء السرّ والعدل والظلم والإحسان والإساءة، والدعاء واللعن وأمثال ذلك هي أمور مؤثّرة على مصير البشر من جهات العمر والسلامة والرزق، إذ يُروى عن الصادق (ع) أنّ من يموت بالذنوب أكثر ممّن يموت بالآجال، ومن يعيش بالإحسان أكثر ممّن يعيش بالأعمار. والمراد من هذه الرواية هو أنّ المعاصي تغيّر الآجال، وأنّ الإحسان والأعمال الصالحة تطيل في عمر

(1) المصدر نفسه، ص97.

الإنسان، أي بمعنى، على الرغم من أنّ الأجل والعمر محدّد بحكم القضاء والقدر الإلهي، إلّا أنّ هذه الأمور لها تأثيرها في تبديل القضاء والقدر[1].

إذًا، يتحصّل ممّا تقدّم، **أوّلًا**: إنّ المدد الغيبي الخاص (المدد الرحماني) له حضور في مسار تدبير الكون، **ثانيًا**: إنّ البشر أحرار في اكتساب المدد الرحماني، وإنّهم من خلال أعمالهم وسلوكهم الإرادي بإمكانهم أن يستعينوا بهذا المدد لخدمة الحياة الشخصية والاجتماعية، **ثالثًا**: اكتساب هذا المدد الرحماني مرتبط بالإنسان المؤمن الذي بتمسّكه بالإيمان والسلوك المؤمن، والثبات على الشريعة والنهج الإسلامي يمكنه الاستفادة بسهولة من هذا المدد.

«الانتظار» وتطبيقاته الحضارية: من الموضوعات الإلهياتية المؤثّرة في الحضارة الإسلامية موضوع الانتظار وتطبيقاته المفهومية في الحضارة الإسلامية وبالمواجهة مع الحضارة العلمانية الغربية والذي أفرز نهضات وحركات اجتماعية كثيرة في التاريخ الإسلامي، من جملتها نشير إلى الحركات الموعودية والمهدوية والممهّدية في عقدي العشرينات والثلاثينات من القرن التاسع عشر أو أواخر القرن الثالث عشر الهجري[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص79_80. وثمة عوامل أخرى تحفز على جذب الإمدادات الغيبية للمؤمنين، أحد هذه العوامل المهمة هو «الدفاع عن الحق والعدل» الذي يؤدّي إلى أن يرفع العالم القائم على مبادئ الحق والعدل صوته للدفاع عن الذين يسعون وراء هذه المبادئ. ثمّة عامل آخر يحفّز على جذب الإمدادات الغيبية في المجتمع الإيماني ألا وهو التوكل على الله. وهو أن لا يسمح المؤمن وهو في سعيه على طريق الحق بنفوذ ذرة خوف إلى قلبه، وأن يكون على يقين أنّه إذا جعل الحق والحقيقة نصب عينيه وفوّض أمره إلى الله فإنّ الله تعالى سيدافع عنه. (انظر: مرتضى مطهري، **امدادهاى غيبي در زندگى بشر**، طهران، منشورات صدرا، 1993م، ص91).

(2) انظر: حسين نصر، **جوان مسلمان ودنياى متجدد**، ترجمة: مرتضى أسعدي، ط5، طهران، منشورات طرح نو، 2005م، ص185_186.

إنّ النقطة المهمة في مقولة الانتظار بوصفها مسألة إلهياتية هي وجود هدف ينتظره المنتظرون ويدعون لمجيئه. مجرّد وجود هدف في مستقبل الحياة الجمعية، وتكون للمجتمع في مسيرته التكوينية نقطة معلومة وطبعًا ممدوحة في المستقبل، هذه بحدّ ذاتها تخلق هوية مفهومية ومعنوية شاملة بالمقياس الحضاري. إنّ الوشيجة بين الهوية والهدف نابعة من منطلق أنّ الهوية، أساسًا، شيء يتولّد دائمًا من هدفه (أي ما إليه الحركة أو ما لأجله الحركة)، وإنّ اللّاهدفية تؤول إلى اللّاهوية والانفصام في الشخصية الفردية والاجتماعية والحضارية. إنّ انتظار هذا الهدف المعلوم يضع ذلك الأمر المنتظر بمثابة هدف محدّد ومشترك أمام المجتمع الإنساني، ويسوق اهتمام الجميع نحوه، ويضفي على الأخلاقيات والمعتقدات النظم، وعلى البرامج الحضارية والاجتماعية الوجهة لتحقيق ذلك الهدف[1].

«ذكرى المعاناة السامية» وتطبيقاته الحضارية: من الموضوعات الإلهياتية الأخرى التي يمكن أن تكون لها وظائف حضارية، ذكرى المعاناة السامية التي حظيت باهتمام وتركيز في تاريخ الأديان، لا سيّما الدين الإسلامي، وأحدثت تحوّلات كثيرة في تاريخه، ونشرت وفاقًا اجتماعيًّا خاصًّا في ربوع المسلمين. تكتسب الوظائف الوفاقية لذكرى المعاناة السامية في الأديان أهميتها لجهة أنّ القوة الكامنة في الألم أكبر من القوة الكامنة في اللذة والمتعة، وأنّ الجوانب البنّاءة في الألم من جهة، والجوانب المدمّرة فيه من جهة أخرى في الميدان الاجتماعي أكبر من الجوانب البنّاءة والمدمّرة للملذّات والمتع. هذه الإثارة (البنّاءة أو المدمّرة) الناتجة عن الألم، لا تقتصر فقط على «الألم» (وهو ظاهرة إلهياتية) بل إنّها تصدق أيضًا على «ذكرى الألم» (بوصفها أمرًا إلهياتيًّا آخر). إنّ ذكرى الألم عندما تكون

---

(1) يمكن أن نستلهم هذا المفهوم من الآية الشريفة: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ...﴾، وأن نتحرّى عن (الكلمة السواء) في مفهوم المهدوية كرمز للتوحيد.

عميقة، فإنّها تتولّد، بنحو ما، عن معايشة تلك الإثارة الحزينة، وتترتّب على ذلك آثار حضارية بنّاءة أو مدمّرة.

وخلاصة القول، إنّ الذكرى المهدئة والمهيّجة لـ«المعاناة الوجودية من أجل» والتي تبرز أمثلتها، على الأغلب، في الأديان الإلهية، واتجاهاتها البنّاءة في تغيير «الإثارات النفسانية» إلى «إثارات عقلانية»، وبلورة منظومة العواطف والمشاعر في الحضارة، وخلق الدافع والحركة باتجاه المسير الحضاري، أقول، إنّ هذه الذكرى تلعب دورًا كبيرًا، لا يمكن أن نجد له مثيلًا في الأنظمة الحضارية العلمانية. إنّ التألّم لمعاناة الآخرين، ومن أجل خلاصهم من معاناتهم (المعاناة المادية والمعنوية) هو ألم بنّاء، وتذكر هذا الألم يمكن أن يكون بنّاء أيضًا (للمجتمع الإنساني)، وجوهريًا للأخلاق والوفاق الاجتماعي[1].

خاتمة

صحيح أنّ معرفة الحضارات وبناء الحضارة الإسلامية رهنٌ بالعلوم الإنسانية في مختلف الميادين الاجتماعية، بيد أنّ المعرفة الدينية عن الحضارات، وكذا، بناء حضارة دينية، مرتبط بالاستعانة بالعلوم الدينية ومصادر الوحي. بعبارة أخرى: من أجل المعرفة الدينية عن الحضارات وكذلك بناء الحضارات الدينية، فإنّه مضافًا إلى الموارد البشرية وغير الوحيانية، لا مناص من الإفادة من المصادر الدينية والوحيانية، لكي نتمكن على أساسها من فهم الظواهر الحضارية بشكل مختلف، ونتقدّم خطوة واسعة على طريق بناء الحضارة ورسم ملامح الحضارة الدينية. في حال تعذّر علينا دراسة وتحليل الحضارات السابقة من زاوية دينية، وتعسّر فهم دور سنن الوحي في التحوّلات الحضارية وتطبيقها، وما لم

(1) انظر: حبيب الله بابائي، «**كاركردهاى رهايى بخش ياد رنج متعالى در رويارويى با رنج هاى انسان معاصر**»، مجلة نقد ونظر، السنة 2009، 14م، العدد 54.

نتمكن من البحث في الأوضـاع الراهنة للمجتمع الإنساني على أساس النظرة الإسلامية، وكذلك، عندما نعجز عن الاستفادة من العناصر الدينية والإلهياتية في تشكيل الحضارة، لن نتمكن من تأسيس حضارة مختلفة عن الحضارة العلمانية المستقلة، أو أن نزعم امتلاك حضارة دينية. على هذا الأساس، يبدو أنّه بمجرّد التركيز على العلوم الإنسانية، وإن كانت إسلامية، دون الالتفات إلى إمكانات واستعدادات الإلهيات الإسلامية والفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي والأخـلاق الإسلامية والفقه الإسلامي، سوف لن نتمكن من ضمان الهوية الدينية والإسلامية للحضارة، ولن نتيقّن من التأكد من إسلامية تلك الحضارة. إنّ الأمر المهمّ اليوم بالنسبة إلى بناء الحضارة الإسلامية المتفاوتة التي تمتلك منافسين علمانيين كثر، تفعيل جميع الإمكانات العلمية والعملية للفكر والسنّة الإسلامية في بناء الحضارة، للإفادة من العلوم الإسلامية وكذلك العلوم غير الإسلامية (غير الوحيانية) ومن الاستعدادات السابقة والراهنة للعالم الإسلامي ومن الإمكانات الحاصلة في الظروف المعاصرة في بناء الحضارة الإسلامية وقوامها، وإبراز فاعليّتها مقارنة بالنماذج العلمانية غير الإسلامية.

الفصل الخامس

المجتمع، الثقافة، الحضارة
في فكر المتصوفة المسلمين وتجربتهم

مقدمة

في هذا الفصل، استعملنا مصطلح «التصوف» و«الصوفي» كمرادفين لـ«العرفان» و«العارف». وعلى الرغم من أنّ التصوّف كمصطلح تاريخي أوسع دائرةً من أهل الحقّ وجهلة الصوفية؛ إذ يطلق مصطلح «الصوفي» (التصوف بمعناه العام) على كلّ هؤلاء، ولكن إذا توخّينا الدقّة في تعريف المصطلح فينبغي التفريق بين جهلة الصوفية وبين أهل التصوّف الحقّ (التصوّف بمعناه الأخصّ). بعبارة أوضح: يجب التفريق بين «التصوف» باصطلاح اللغويين وهو نفسه العرفان بالمعنى الفكري، وبالمعنى الأول يشمل جميع طبقات الصوفية (أي أهل الحقّ ومدّعي التصوّف) وبين «التصوف» باصطلاح أهل العرفان. «التصوف» عند أهل اللغة يعني التدرّع بالصوف كرمز للزهد في الدنيا وترك التنعّم والملذات، أمّا باصطلاح أهل العرفان فإنّ «التصوف» تطهير القلب من كل محبة سوى محبة الله، وإنّ مجرّد ارتداء لباس المتصوّفة وادّعاء الزهد وترك النعم لا يكفي ليكون المرء صوفيًّا. إنّ المتصوّفة الحقيقيين هم العرفاء السالكون إلى الله الساعون إلى تطهير قلوبهم من كلّ محبة عدا محبة الله، وتنظيم سلوكهم الظاهر على أساس التمسّك بأوامر الله واجتناب نواهيه الشرعية، ويطلق على هذه الفرقة من

المتصوّفة أهل الحقّ، تمييزًا لهم عن جهلة المتصوّفة الذين يدّعون التصوّف، بينما هم بعيدون كلّ البعد عن حقيقة التصوّف[1]. باعتقاد بعض الباحثين في حقل العرفان الإسلامي «أنّه إذا كان لا بدّ من استعمال كلمة العرفان طبقًا لمعناها الأصلي وهو الاهتمام «بالأسرار الإلهية»، فما من شك أنّ بمقدورنا تسمية التصوّف بهذا المعنى بالعرفان والمتصوّف بالعارف»[2].

وعلى أساس هذا المعنى للتصوّف، يبرز السؤال الرئيس في هذا الفصل وهو: ما هو دور التيار العام للتصوف (بكل ما تنطوي عليه فرقه ونِحَله المتعدّدة من فروق واختلافات) في تبلور المجتمع والثقافة الإسلامية، وأحيانًا، الحضارة الإسلامية في العصور الماضية، وما هو دوره راهنًا في بناء المنظومات الاجتماعية؟ من أجل دراسة دور العرفان والتصوّف في تشكيل الحضارة السابقة، وأحيانًا الحضارة المستقبلية للمسلمين، يمكن النظر إلى المسألة من زاويتين:

أ- الإمكانات بالقوة الاجتماعية والثقافية على صعيد الأبعاد النظرية للتصوّف (العرفان النظري).

ب- الإمكانات المتفعّلة للتيار الصوفي في بلورة الحركات والنهضات والثقافة والحضارة الإسلامية. في المرحلة الأولى، ينبغي لنا الإجابة عن السؤال الآتي: هل تتعاطى العناصر النظرية في العرفان العلمي مع المفاهيم الدنيوية والأمور الاجتماعية والميادين الثقافية أم لا؟ وفي المرحلة الثانية نطرح السؤال: من زاوية تاريخية، هل كان لتاريخ العرفان والتصوف علاقة بالحياة الدنيوية وبثقافة وحضارة المسلمين، وهل كان

---

(1) انظر: محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، ص457.

(2) حسين نصر، **آرمان ها وواقعيت هاى اسلام**، ترجمة: إن شاء الله رحمتي، طهران، منشورات جامي، 2003م، ص178-179.

للعرفاء دور في رسم التحولات وأحيانًا النُّظُم الاجتماعية؟ أو، بعبارة أخرى: وللإجابة عن سؤال العلاقة بين «التصوف والحضارة» نناقش أولًا هذه النقطة وهي: هل أتيحت للعرفاء (ليس بالضرورة جميع العرفاء) نظريًّا ظروف ممهّدة للولوج في الميادين الاجتماعية والثقافية؟ وهل تتضمّن المعتقدات الفكرية والعقدية للمتصوفة (العرفاء) فكرة الحضور بين ظهراني المجتمع والإيمان بالرسالة الاجتماعية؟ وإذا كان للعرفاء حضور ثقافي واجتماعي في المجتمع، وتأثير على ثقافة عصرهم، فهل هذا التأثير نابع من منظومتهم العقدية في العرفان، أم إنّ عالمهم العرفاني مغاير ومستقل تمامًا عن عالمهم الاجتماعي؟ ولو كانت هذه العلاقة موجودة بالفعل، فهل يمكن استعراض بعض الأمثلة التاريخية للعلاقة بين التصوف والثقافة والمجتمع الإسلامي؟ وهل هذه الأمثلة على الحضور الاجتماعي للعرفاء من الوفرة بحيث يمكن أن ننسبها إلى مجمل التيار الصوفي، أمّ إنّه كان حضورًا باهتًا لا يتعدّى حالات فردية قليلة لا تتيح للتصوف أن يندرج ضمن ثقافة المسلمين وحضارتهم؟

يعتقد بعض الباحثين أنّ العرفان والتصوف أساسًا كان مدعاة لتحريم العلوم العقلية وجمود العلم في المجتمع الإسلامي، ومن جهة أخرى، كان يدعو إلى ازدراء الدنيا والحياة الدنيوية في عيون السالكين وأهل المعرفة، وهو ما أدّى إلى الانصراف عن التعاطي مع الحضارة الإسلامية. من هذا المنظار «على الرغم من أنّ للتصوّف بعدين خاصين إيجابيين هما التوجّه إلى الله وحبّه وعبادته، والتركيز على العالم الباطني ومحاربة النفس الأمّارة، بيد أنّ هذه العقيدة تحوي أيضًا خصوصيات سلبية عدّة منها عدم الاكتراث بالعالم الخارجي (إذ إنّ التركيز على العالم الباطني وأسراره يصرف المتصوّف عن التفكير بالعالم الخارجي)»[1]. عدا ذلك ربّما أخذ بعضٌ

---

(1) تقي آزاد أرمكي، اندیشه اجتماعی متفكران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون، طهران، سروش، 1995م، ص93_95.

على العرفان الإسلامي بلحاظ نظري أنّه ليس بإمكانه تقديم عقيدة معقولة قابلة للمحاسبة والمؤاخذة وتحمّل المسؤولية في التدابير الدنيوية، وتحمّل عواقب ونتائج الوصفات والمقولات الاجتماعية التي تطرحها.

في فصلنا هذا، سوف نبرهن على ما هو خلاف الكلام أعلاه، ونؤكد على نقطة وهي، لقد أتيحت لأهل العرفان والتصوف ظروف كثيرة للدخول إلى الميادين السياسية والاجتماعية وحتى الثقافية للمسلمين ليس فقط على صعيد الرأي والنظر؛ بل على صعيد الواقع أيضًا، ولو قارنّاهم بسائر العلماء (الفقهاء والمتكلمين وحتى فلاسفة «الثقافة والحضارة» مثل الفارابي وابن خلدون) لوجدنا أنّ حضورهم كان الأكثر فعالية في رسم التحولات السياسية والاجتماعية، والأعظم تأثيرًا في مختلف المجالات الدنيوية والحياتية. ولم يقتصر هذا التأثير على النواحي الثقافية (الأبعاد البرامجية (software) في المجتمعات الإسلامية)؛ بل امتدّ إلى الميادين الحضارية أيضًا (Hardware)، ولا بد من أن يأخذ اليوم دوره في تشكيل الحضارة الإسلامية وهندستها. ولكن هذا لا يعني أنّ العرفان والتصوّف بمعناهما العام وفي إطار جميع النِّحل والطرق العرفانية استطاع أن يصنع نُظُمًا اجتماعية واقتصادية وسياسية ترقى إلى مستوى الحضارة؛ بل المقصود هو أنّ العمق الفكري والمعنوي والعاطفي في العرفان الأصيل الإسلامي بوصفه نظامًا واتجاهًا عامًّا استطاع خلق أرضيات كثيرة، لا أقل في مجال الثقافة، فسهّل بذلك بناء الحضارة. ببيان آخر، هذا الفصل ليس جوابًا خاصًّا على مسألة معيّنة على صلة بتيار عرفاني بعينه وفي مرحلة تاريخية محدّدة؛ بل هو جواب عام لسلسلة من الانتقادات والإشكالات العامة التي توجّه إلى التيار الصوفي (كتيار عام)، أي، بالنسبة إلى العلاقة بين «التصوف والثقافة والحضارة» فإنّ الإجابة تكون على نحوين:

أـ التصوف بصورة عامة وكتيار متسلسل ومتّصل يحتوي على

مواصفات وخصوصيات ومقومات عرفانية، وإن شابته بعض الاختلافات والفروق.

ب- التصوف بصورة جزئية وفي إطار السلالات والطرق العرفانية الصوفية (مثل القادرية والشاذلية والنقشبندية والمولوية والنعمة اللهية والبكتاشية وغيرها) وفي أزمنة وأمكنة خاصة تمتد من منطقة البلقان وحتى شرق آسيا. كمنظور أول، نلقي نظرة إجمالية على الآراء والسلوكيات الخاصة بالمتصوّفة بشكل عام في مختلف العصور التاريخية وكذلك في مختلف الطرق الصوفية لنستبين ما إذا كانت المقاربة الدنيوية والاجتماعية والثقافية والحضارية في تاريخ التصوف حالة استثنائية، أم إنّه نهج تكرّر كثيرًا لدى جميع الفرق والنِّحل الصوفية على مدى العصور التاريخية المختلفة، وأنّ ظواهر اجتماعية جمّة انبثقت من جهود أهل المعرفة واتجاهاتهم [الفكرية]. وفي المنظور الثاني، لن يكون الكلام عن التيار الصوفي عمومًا؛ بل سوف يتركز على تيار بعينه مثل الطريقة الكازرونية (في إيران) أو البكتاشية (في العهد العثماني)، أو على مرحلة ثقافية خاصة في التاريخ الاجتماعي الصوفي (مثلًا الحركات الصوفية التي ظهرت بعد حملة المغول على إيران)، من أجل أن نناقش الآثار الثقافية، وأحيانًا السياسية لكل من هذه الأفكار والسلوكيات للطرق الصوفية.

إنّ النقطة التي سيتمّ التأكيد عليها في هذا الفصل هي النظرة إلى التصوّف بوصفه تيارًا عامًّا متّصلًا. وقد ذكرنا سابقًا أنّ التصوف كتيار عام ليس بالضرورة أن يكون تيارًا منسجمًا خاليًا من أيّ اختلاف وتمايز، ذلك أنّه يكفي وجود عناصر وخصائص عامة للتصوف (كأسلوب للسلوك الباطني والروحي والمعنوي على صعيد النظرية والتطبيق) يمكن أن نطلق عليها مصطلح «تصوف»، حتى وإن اختلفت العناصر المؤلّفة له اختلافًا كبيرًا في ما بينها، لدرجة تجعل جميع العرفاء غير متّفقين على هذا العنصر النظري والعملي أو ذاك.

كما لا بد من القول إنّ الاستدلال لأقوال وأفعال المتصوفة لن يكون قضيتنا في هذا الفصل، فهذه تتطلّب مجالًا غير هذا. جلّ ما سنؤكد عليه في هذه الورقة هو تقديم عرض توصيفي لإمكانات وقابليات التصوف الإسلامي والمتصوفة المسلمين في بناء المجتمع والثقافة والحضارة الإنسانية في هذا العالم.

أ- إمكانات بالقوة ثقافية واجتماعية في العرفان العلمي

ما يفسّر حضارية فكرة ما هو منظومية تلك الفكرة، وعملانيّتها، واجتماعيّتها وبالتالي عرض تجارب ناجحة نسبيًّا لبناء مجتمع منظّم ومتجانس اجتماعيًّا. الملاحظة التي سوف نشير إليها في هذا الجزء من الفصل هي: **أولًا**: لقد حظي التصوف والعرفان، مقارنة بسائر غرمائه من المدارس الفكرية الإسلامية، بمقدار أكبر من التماسك وهو يمتلك هيكلًا منظّمًا؛ **ثانيًا**: إنّ عناصره الفكرية لم تكن فردية؛ بل هي جماعية ومن أجل المجتمع البشري، ولو تمّت مراجعتها وفهمها من جديد من زاوية اجتماعيّة وحضاريّة فستكون لها تطبيقات مؤثّرة للغاية في بناء عموم المجتمع والحضارة. ومن الناحية التاريخية، فإنّ النجاحات الاجتماعية للمتصوفة بلغت درجة تتيح لنا أن نعتبر هذا التيار بشكل عام تيارًا اجتماعيًّا يعنى بالمشاكل الدنيوية، ولكن ليس معنى هذا أنّ أهل العرفان استطاعوا في الماضي تأسيس حضارة قائمة على التعاليم العرفانية، وإنّما قولنا هو أنّ التصوّف اختزن طاقات واستعدادات كان لها أكبر الأثر، لاإراديًّا، في أسلوب وطريقة الحياة بالنسبة إلى المتصوفة، بما يُعزى إليها ظهور العديد من الحركات الاجتماعية والتحوّلات الثقافية.

لطالما اشتهر العرفان والتصوف بنوعٍ من العزلة والرهبنة والسماحة مقارنة بالأديان والعقائد الأخرى، وبسببِ هذا الفهم الخاطئ انقسمت

الآراء بشأنه بين مستنيرين ليبراليين يعتقدون أنّ التصوف ظاهرة ليبرالية، وبين فقهاء متشرّعين يرونه تيارًا منحرفًا. ولكن، لا المستنيرين الليبراليين أصابوا في تصوّرهم عن العرفان، ولا المتشرعين الفقهاء فهموا الجوانب الشرعية والفقهية في العرفان بشكل سليم. صحيح أنّ التصوف يحمل نوعًا من السماحة والزهد، وصحيح أيضًا أنّ أهل التصوف يركزون على مقولة الطريقة والسير والسلوك الباطني، بيد أنّ كلا المفهومين لا يعنيان أبدًا غياب الشريعة والأحكام الدينية في السلوك الشخصي والاجتماعي. من وجهة نظر المتصوفة، فإنّ الفقه ليس ضروريًّا للسلوك العرفاني فحسب، وإنّما يعتبر معيارًا وميزانًا للسلوك المعنوي بحيث اعتبر بعضٌ أنّ المتصوفة (من زاوية مبدئية) متقدّمون على أهل الظاهر لناحية الالتزام بالشريعة (الفقه)، وتفصيل ذلك خارج عن إطار هذا الفصل.

بالإمكان أن نعثر على بعض التعاليم في مصادر أهل المعرفة (العرفان) التي سهّلت، على صعيد نظري، خلق مناخ ملائم للثقافة والمجتمع وحتى الحضارة، وأفضت إلى ظهور نشاطات اجتماعية كثيرة. لسنا في هذا الفصل، بصدد طرح نظام فكري اجتماعي وحضاري على أساس التعاليم العرفانية (إذ يتعذّر ذلك في فصل واحد)، ولكن الشيء الذي سنركز عليه هنا هو تقديم نماذج وأمثلة فكرية وتاريخية عن التجربة الصوفية والفكر الصوفي في مختلف الموضوعات؛ إذ بإمكان كل موضوع أن يخلق استعدادات وقابليات في الوعي والسلوك الحضاري والثقافي.

1- التأكيد على الأبعاد العملية والاجتماعية

في الوقت الذي كان المتصوفة يؤكدون فيه على الجوانب المعرفية والعقلانية، لم يغفلوا الالتزام بأسلوب الحياة العملية، فكتبوا نسخًا ورسائل عملية عرفانية متعدّدة؛ من هنا، فإنّ الكثير من المتصوفة لم يكونوا معلّمين ومحقّقين وفنانين فحسب وإنّما رجال دولة وحتى عسكريين[1].

---

(1) انظر: حسين نصر، **آرمان ها وواقعيت هاى اسلام**، مصدر سابق، ص178_179.

في الحقيقة، لقد اعتنى التصوّف بقابليات كلا المجالين النظري والعملي، ووفقًا لذلك ابتكر طريقة استطاع بفضلها أن يرسم جميع الأبعاد الذهنية والعقلية والمعرفية والمعنوية والموضوعية والاجتماعية وإضفاء التكامل عليها[1]. لقد نجح التصوف عبر الجمع بين أسراره العرفانية والأسرار والاستعارات الخاصة بأهل الفن أن يوفّر أدوات التكامل الاجتماعي للناشطين في المجالات الاجتماعية. وما ظهور شرعة الفتوة في أوساط الشرائح والطبقات الاجتماعية المختلفة إلّا دليلًا على تلك القابليات الموضوعية والعملية لأهل المعرفة التي استطاعت أن تلبس الأبعاد النظرية للعرفان ثوب العينية والموضوعية وأن تنزّل الحقائق المتعالية والعرفانية إلى واقع الحياة العادية وصنوف الأعمال. سوف نأتي على تفاصيل هذا التيار العرفاني وأمثلته التاريخية في الجزء الثاني من الفصل.

2ـ التوحيدية عقيدةً وسلوكًا، وأبعادها الثقافية والاجتماعية (التوحيد في المجتمع)

يؤمن جميع المسلمين بعقيدة التوحيد وعبارة الشهادة (لا إله إلّا الله)، بيد أنّ المتصوفة سعوا أكثر من غيرهم، إن بلحاظ نظري أو عملي، إلى الكشف عن أسرار التوحيد (بأنّ الله موجود في كلّ مكان)، وأن يشرحوا طرق السير والسلوك للخلاص من الكثرات الدنيوية. اليوم، الذين يؤمنون بإله واحد هم كثر، لكنّ أسلوب معيشتهم يشير وكأنّ آلهة متعدّدة توجد في حياتهم. إنّ تشتّت حواس الإنسان وابتلاءه بآلهة دنيوية متعدّدة، حرمه من نيل الكمال الإنساني، فجعل التكامل التوحيدي صعبًا[2]. وهنا برز أهل المعرفة ليرسموا ملامح فريدة من نوعها للتوحيد في مجال الحياة، ولينقذوا السالك من أنانيته التي كانت السبب وراء كل شقاق واختلاف اجتماعي،

---

(1) انظر: حسين نصر، **آموزه هاى صوفيان از ديروز تا امروز**، ط2، طهران، منشورات قصيده سرا، 2003م، ص76.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص73ـ75.

ولتفنى إنّيته في الحق، وبهذه الطريقة هيّأوا الأجواء للتعايش والمشاركة الاجتماعية[1]. ظهور هذا النمط من التعايش المنبثق من رحم الرؤية التوحيدية، لا يساهم فقط في زيادة التقارب بين المسلمين؛ بل باستطاعته أن يخلق أرضية التقريب بين الأديان (حتى غير الإبراهيمية) من خلال التركيز على نمط من «الأخوة الإنسانية»، لأنّ مثل هذه الأرضية الواسعة لا يمكن أن يخلقها لا علم الكلام ولا الفقه الإسلامي[2].

والجدير بالإشارة هنا أنّه يمكن للعرفان، بالاستناد إلى هذا العنصر، أن يلعب دورًا مؤثرًا في عملية التصدّي لثقافة التعدّدية المعاصرة. إنّ ما حدث في الغرب المعاصر هو عملية دنيوة وعلمنة متطرّفة وتفريغ للظواهر من مضامينها الروحانية ومنزلتها المعنوية وعلى مراحل متعدّدة. فكانت البداية مع علمنة الدائرة المتعلقة بالدولة والحكم، ثمّ أصبح الفكر لادينيًّا، ليعقب ذلك علمنة للفن بجميع فروعه، ليركع الدين، في نهاية المطاف، أمام هذا التيار[3]. اليوم، وعلى أثر ضغوط الثورة التكنولوجية والمصالح والأهواء الاجتماعية، انساقت هذه الأوضاع نحو نوع من الاضطراب والانقطاع. إنّ وظيفة العرفان الإسلامي التي تركز على الوحدة والتوحيد وتتناقض مع الانقطاع الثقافي يمكن أن تغيّر اتجاه النزعة البشرية الطاردة للمركز لتدور النفس الإنسانية حول محورها الأصلي والمركزي. أساسًا، من المتعذّر أن يتحقّق السلام والاستقرار في حضارة هبطت بمفهوم الاستقرار الإنساني إلى حضيض تلبية الشهوات الحيوانية، وفي المقابل سوف ينشأ نمط من المادية غير الحساسة والعنيفة المقترنة بمثالية مزيّفة[4].

---

(1) انظر: حبيب الله بابائي، «**عزّت نفس وكرامت غير در از خود گذشتگى بازكاوى قربانى كردن خويش وتناسب آن با تعزيز نفس وتكريم ديگران**»، مجلة پژوهش هاى اخلاقى، العددان 7.

(2) انظر: حسين نصر، **آموزه هاى صوفيان از ديروز تا امروز**، مصدر سابق، ص235.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص257.

(4) المصدر نفسه، ص261، أولئك الذين حُرموا نعمة ممارسة التجربة الروحانية الأصيلة التي تمنح الإنسان في المجتمعات التقليدية وسائل طبيعية لكسر قيود الوجود المتناهي، =

3ـ «الزهد» في الفكر العرفاني ومفهومه الاجتماعي

ما قيل في التصوف حتى الآن هو، نوعمّا، عبارة عن زهد انعزالي للمتصوفة وأبعاده الشخصية الذي دفع بالمتديّنين الزهّاد إلى اعتزال الحياة الاجتماعية، والتمهيد للهروب من المسؤولية الاجتماعية وما يترتّب على ذلك من انحطاط. وفي الوقت الذي يتمّ فيه الاعتراف أنّه بابتعاد بعض المتصوّفة مثل الفرقة «الكرامية» عن المحافل الاجتماعية و«تحريم المكاسب» قد سلبوا أنفسهم وربّما الآخرين أيضًا فرصة التأثير الثقافي والحضاري[1]، ولكن اختيار العزلة بهذا الشكل جوبه باستنكار ورفض من قبل آخرين مثل الطريقة الكازرونية[2] والكثير من العرفاء. ومن حيث

= يتجّهون في المقابل إلى أنواع التجارب النفسانية ليتمكنوا من فتح الباب أمام عوالم وآفاق جديدة، حتى وإن كانت عوالم وآفاقًا جهنّمية. إنّ الرغبة الجامحة نحو الظواهر النفسانية و«الرحلات» و«التجارب» الخارقة للعادة وأمثال ذلك ترتبط بشكل وثيق بهذه الرغبة الباطنية المتمثلة في كسر قيود العالم الضيّق والمتعسّف للحياة اليومية المحصورة بطوق الحضارة والتي لا همّ لها سوى اللهث وراء سراب السعادة المادية التي دائمًا ما تكون على بعد خطوة واحدة. (حسين نصر، **اسلام وتنگناهاى انسان متجدد**، ترجمة: إن شاء الله رحمتي، طهران، منشورات سهروردي، 2004م، ص126).

(1) تتحدّث القصص الكثيرة عن ابن كرّام عن نمط من الأشخاص لا يتوكل إلّا على الله. وقد اكتسب هذه الشهرة من تحريمه للمكاسب أو حرمة السعي لكسب منفعة مادية، إذ كان يؤمن بأنّ العمل يصرف العابد عن عبادته. تحريم الكراميين للمكاسب ولا سيّما في كتاب السواد الأعظم الذي يعبّر عن الرؤية الرسمية للسامانيين عُدّ إلحادًا. لقد جسّد الكراميون نهضة فاعلة وزاهدة، لقد أرادوا التأثير على الآخرين بسلوكهم كيما يغيّروا أسلوب حياتهم، ويذمّوا في ثنايا مواعظهم وله الناس بالدنيا. (انظر: مادلونگ، **فرقه هاى اسلامى**، ترجمة: أبو القاسم سري، طهران، منشورات أساطير، ط1998 ،1م، ص78).

(2) كان الكازروني شافعيًا وعلى المذهب الأشعري الحقّ، وقد اعترض على العقيدة الكرامية القائلة إنّه لا ينبغي للمرء أن يسعى لكسب عيشه، وكان يدافع عن نهج معتدل في الزهد في المأكل والملبس والمشرب ويعمل به. كان هدفه إضعاف الغرائز الشهوانية للروح وسوق القلب صوب الله، وكان يولي اهتمامًا خاصًا بإقراء الضيف وخصوصًا المسافر والأخذ بيد المعوزين. لقد كانت الخانقاوات التي بناها الكازروني وأتباعه بمثابة منازل لإيواء الغرباء،

كان المتصوفة الحقيقيون (لا جهلة المتصوفة) متمسّكين بجميع الأحكام الشرعية (بما فيها الأحكام الفردية والاجتماعية) في الإسلام، وكانوا يتحرّون دائمًا الوظائف السلوكية والأبعاد الطريقيّة عبر الالتزام بالشريعة والأحكام الفردية والاجتماعية والوظائف السلوكية والأبعاد الطريقية، فإنّ زهدهم العرفاني لم يؤدّ إلى تجاهل الأحكام الاجتماعية للإسلام، لا بل إنّ هذا الزهد العرفاني كان يزيدهم إصرارًا وشجاعة على أداء واجباتهم الاجتماعية، ويرفع من قدرتهم النظرية والعملية على إنجاز المسؤوليات الاجتماعية[1]. من هذا المنطلق، لم تكن نشأة التصوّف الإسلامي وترعرعه في أجواء الرهبنة وخارج حدود المجتمع؛ بل في قلب الحياة الاجتماعية الفعالة، وقد انضفرت الميول الزاهدة والرهبانية بشكل وثيق بالحياة اليومية في المجتمع الإنساني[2].

لقد طُرح في تفسير الزهد معنيان اثنان هما: 1ـ الامتلاك وعدم الإمساك، 2ـ خفّة المؤونة وقلّة المال[3]. من المعلوم أنّ المعنى الأول للزهد لا يتعارض مع امتلاك الدنيا والاهتمام بها والانخراط في المسائل الدنيوية. هذا المعنى للزهد يمكن أن يهيّئ ظروفًا مساعدة للمشاركة في بناء الحضارة، فالإنسان لم يُمنع من الامتلاك، لا بل أوصِيَ بامتلاك الوفير، ولكن من دون أن يؤدّي ذلك إلى تمسّكه بالدنيا فتحول بينه وبين نيل المنازل المعنوية والقيمية والأخلاقية. لقد تجسّد النموذج العلماني لهذا الأسلوب الزاهد الذي يؤكد على العمل والتقشف معًا في الحياة التطهرية

= وكان يصل ريع لا بأس به من هذه الخانقاوات إلى الناس المحرومين. (انظر: المصدر نفسه، ص84ـ85).

(1) انظر: عبد الحسين زرين كوب، **جستجو در تصوف ايران**، طهران، منشورات امير كبير، ط6، 2000م، ص161.

(2) انظر: حسين نصر، **آموزه هاى صوفيان از ديروز تا امروز**، مصدر سابق، ص65.

(3) انظر: مرتضى مطهري، **بيست گفتار؛ گفتار احترام حقوق وتحقير دنيا**، قم، رابطة المدرسين في الحوزة العلمية، منشورات اسلامى، 1980م.

بعد الثورة الدينية في الغرب البروتستانتي؛ إذ بلورت نموذجًا لتشكيل نظام أخلاقي زاهد وفي الوقت نفسه يعنى بالحياة الدنيوية[1].

أمّا المعنى الثاني للزهد فيحتاج إلى وقفة تأمّل، فهل يا ترى بالإمكان تحقيق هذا المفهوم وهذه الدرجة من الزهد في المجال الاجتماعي والحضاري؟ وهل لمثل هذا الزهد تطبيقات دنيوية وحضارية؟ جوابًا على هذا السؤال وبالنسبة إلى العلاقة بين الزهد بمعنى الفقر وبين نتائجه

---

(1) الانضباط الأخلاقي الذي وضعته التطهرية كانت له ردّة فعل قوية في مجال الصناعة، لأنّه كان يقرّر بوجوب أن تكون الحياة المسيحية منتظمة، وأن تكون الأهواء منضبطة بالعقل. من هنا، كانت تحفّز الناس على عدم الإسراف والابتعاد عن الملذات، وكانت تحرّم بشدّة جميع الأعمال التي تفضي إلى صرف المال والجهد، وكانت تقول بضرورة عدم إضاعة الوقت والمواهب؛ بل على العكس يجب على المسيحي أن يبذل ماله وجهده على عمله على أفضل وجه ممكن. الكسل يعدّ خطيئة ولا يعرف ما إذا كان بإمكان الكسول أن يتمتّع بنعم الله. لذلك، لا يجوز لأحد أن يكون عاطلًا حتى الثري عليه أن يجد عملًا يخدم من خلاله المصلحة العامة. لا جدال في أنّ تشدّد الفرقة التطهرية في هذا المجال رسّخ روح الصنع والابتكار والتي هي من أبرز سمات الرأسمالية الجديدة، وقد ساعد إصرارهم على الاعتدال في المأكل وترسيخ العلاقات الأسرية على الزهد والتقشّف وجمع الثروة، فضلًا عن أنّ التركيز اللامتناهي في مجال استثمار الوقت وكبح النفس ساعد على ظهور النظم والترتيب الذي تدين له الصناعات الجديدة. كما يعود الفضل في المزايا التجارية مثل الأمانة والدقة والثبات في جزء كبير منه إلى جوهر الأخلاق التطهرية. ناهيك عن أنّ تركيز الحركة التطهرية على المسؤولية الشخصية عزّز من روح الاستقلال والتصدّي للمشاكل، وبالنتيجة روح الإبداع الفردي... إلخ، لا بل ذهب التطهريون إلى أبعد من ذلك عندما اعتبروا أنّ الله قد شرّف العمل وقدّسه. في كتاب «راهنماي مسيحي» (دليل المسيحي) بقلم بكستر والذي يعتبر أفضل لاهوت أخلاقي موجز للتطهّريين أو كتاب «التاجر المتديّن»، لمؤلفه ستيل، في هذين الكتابين نستبين بوضوح تام حرص التطهرين وحضّهم على العمل والمثابرة المتواصلة وتأكيدهم على حرمة هدر المال، وبالجملة، فإنّهم وضعوا مسألة جمع الثروة في مصاف المهمّة المقدسة. في الحقيقة إنّ الإطار الرأسمالي الحديث قد خلق العمل والتقشف. (جون هيرمن رندال، **سير تكامل عقل نوين**، ترجمة: أبو القاسم پاينده، ط2، طهران، منشورات علمى فرهنگى، 1997م، ص178_179).

الاجتماعية والحضارية يمكن القول إنّ هذا النمط من الزهد يكون متعارضًا مع المجتمع والحضارة عندما يكون معنى «الفقر» هو إلغاء وتدمير الثروة، أمّا إذا اختزن هذا الفقر معنى «الإيثار» بالثروة للذين لا يملكون، أو الإيثار بالثروة على طريق التطور والتنمية الاجتماعية، فإنّه ليس فقط لا يتعارض مع المجتمع والحضارة، وإنّما سيكون من أجل الازدهار والتنمية الاجتماعية والحضارية. وفق هذا المنظور، فإنّ الزاهد الذي يعيش بقناعة تامة، يضيّق على نفسه ليعيش الآخرون في يسار وراحة[1]. «إنّه يمنح ما يملك للفقراء، لأنّ قلبه الحسّاس وضميره الحيّ سوف يذوق نِعَم العالم حين لا يكون ثمة أيّ إنسان فقير. عندما يُطعم الفقراء ويكسيهم ويسبغ عليهم الأمن والاستقرار يشعر بلذة أكبر ممّا لو أكل هو ولبس وارتاح»[2]. طبقًا لهذه الوظيفة فإنّ الزهد بمعنى الفقر ليس له أيّ علاقة بالرهبنة والهروب من المجتمع؛ بل إنّه نابع من علاقات المحبة والعواطف الاجتماعية الجياشة وثمرة أرقى المشاعر الإنسانية[3].

وظيفة أخرى يضطلع بها هذا النوع من «الزهد» الذي يعني «الفقر» في المجتمع والثقافة، وهي التعاطف ووجود نوع من المشاركة العملية لفقراء المجتمع في همومهم. فالشخص الزاهد يعلن من خلال زهده عن تعاطفه مع شريحة المحرومين في المجتمع. فإذا عجز المؤمنون عن تغيير الأوضاع الظالمة الموجودة بين الأغنياء والفقراء، فلا أقل من أن يبادروا إلى التعاطف مع الفقراء ومشاركتهم همومهم ليداووا جراحهم ويسكنوا آلامهم

---

(1) ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (سورة الإنسان: الآية 8)؛ ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة الحشر: الآية 9).

(2) مرتضى مطهري، **سيرى در نهج البلاغة**، طهران، منشورات صدرا، 1994م، ص236.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص238.

(الوظائف الاجتماعية- النفسية للزهد)[1]. لقد عاش الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) في فترة خلافته حياة زاهدة أكثر من أيّ وقت مضى، وقد قال في هذا: «إنّ الله عزّ وجلّ فرض على أئمّة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس كيلا يتبيّغ بالفقير فقره»[2]. ويقول (ع) في موضع آخر: «أأقنع من نفسي بأن يقال: هذا أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر، أو أكون أسوة لهم في جشوبة العيش»[3]!

يتبيّن ممّا ذكر أنّ ذروة هذا الزهد (بمعنى الفقر) يتجلّى في زهد الحكام العرفاء والذي لا تربطه أيّ علاقة بالرهبنة والعزلة وترك أمور الدنيا. من هنا فإنّ الإمام أمير المؤمنين عليًّا (ع) بوصفه أسوة العارفين والمتصوّفين، حين كان يرى أحدهم يضيّق على نفسه، كان يوجّه إليه اللوم وينهاه عن ذلك، وعندما كان يحتجّ ذلك الشخص على الإمام بأنّه هو نفسه يفعل ذلك كان عليه السلام يجيب بأنّه ليس مثلهم، فعلى الحكام مسؤولية[4]! على هذا، فإنّ الزهد بهذا المعنى (أي الفقر) هو حصيلة دوافع اجتماعية ويتعلّق بآخرين يعيشون في المجتمع. كما يتجلّى لنا أيضًا أنّ هذا الزهد يكتسي صبغة اجتماعية عندما يكون الفرد غنيًّا، وفي عين غناه، يحيا حياة زاهدة فتصيب منافع هذا الزهد الحياة الجمعية دون حياة الفرد نفسه، وفي الوقت نفسه، فإنّ التعاطف مع الفقراء والمعدمين يكون أكثر تأثيرًا وقيمة حينما يكون الفرد غنيًّا لكنّه يتنازل عن هذا الموقع عن إرادة ووعي.

ولا بدّ من القول إنّه ليس الزهد وحده الذي ميّز فكر العرفاء وسلوكيّاتهم بل ثمّة موضوعات أخرى مثل القناعة كان لها تطبيق فرديٌّ

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص238-239.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 207.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 45.

(4) كما ورد في حديثه (ع) مع عاصم بن زياد الحارثي. (**نهج البلاغة**، الخطبة 207).

ومعنويٌّ؛ بل وحتى آثـارٌ اجتماعية ودنيوية تجلّت في بنية المجتمع الإسلامي وثقافته. لقد أفرز غياب عنصر «القناعة» في عصرنا الحالي، وفي المجتمعات الإسلامية معضلات ثقافية واجتماعية جمّة، وعمليًّا جعل مسألة البناء الحضاري وخصوصًا في العالم الإسلامي الاستهلاكي الكسول أمرًا عسيرًا.

4ـ فكرة «الولاية» (الخلافة بالسيف) ومفهومها الحضاري

مسألة عرفانية أخرى تكتسب أهمية على مستوى المجتمع والثقافة بل ومفهوم الحضارة هي مسألة «الولاية» و«الخلافة» في العرفان النظري. فمقام «الخلافة» في العرفان النظري الذي يرتبط بالقضايا الاجتماعية والدنيوية لـ«الولاية» يعدّ مسألة في غاية الخطورة على الصعيد الاجتماعي في العرفان. إنّ الخلافة هي ذروة مقام الولاية في العرفان، وهي تمكن من تملّكها ليس الإنذار فقط بل القتال أيضًا. مبدئيًّا، يعود سرّ وأصل المبادرة إلى القتال عند الأنبياء والأئمة (ع) إلى هذه المرتبة من الولاية والتي حُرِمَها بعض الأنبياء والرسل، أو لنقل بعبارة أوضح: إنّ هذه المرتبة من الولاية (الخلافة) والتي بموجبها يكون للإنسان الكامل حقّ الولاية على دماء وأعراض الآخرين لم يَلِها إلّا بعضٌ من أولي العزم من الرسل، وهم رسلٌ فضلًا عن كونهم أنبياء، رسلٌ لهم مرتبة الولاية والإمامة والخلافة بالسيف. هذا المنصب (الذي يتيح التصرّف بحياة الناس) هو، بلحاظ عرفاني، رمزٌ لتمام الولاية وكمالها، بمعنى، يجب أن تسمو الولاية إلى الدرجة التي تتيح لصاحبها التصرّف في أنفس الناس وأعراضهم.

إنّ «الخلافة بالسيف»، على غرار ما ورد في النبي داوود (ع)[1]، نوع من الإذن بالعمل الاجتماعي والذي يمكن أن يتجلّى على مستوى حضارة.

---

(1) انظر: سورة ص: الآية 26.

هذا العمل الاجتماعي متولّد من فكرة «التقرّب» في موضوع «الإمامة»، أي، يتجلّى «التقرّب» في صورته التامة (قرب الفرائض)[1] في الميادين الاجتماعية. وفي الواقع، إنّ الإمامة بمفهومها الأصيل، هي ذروة العبودية، وعندما تتّخذ هذه العبودية شكلًا اجتماعيًّا فإنّها تظهر في صور الثورة والنضال والحكومة وبناء النظام والحضارة. في هذا الشأن الاجتماعي الذي هو أمر قدساني وإلهي، يكون الإنسان تجليًا لاسم الله الجامع ويتمّ استخلافه من قبل الله ورسوله من أجل «العمل»، ليتمكن بإذن الله وبحكمه وبالطريقة الإلهية أن يتصرّف في الشؤون الدنيوية والحياتية لهذا العالم[2].

هذه المرحلة من الولاية الإلهية التي تناط بولي الله أعني الولاية على عمل دنيوي، مثلًا، بناء حضارة، تنطبق على السفرة الرابعة من الأسفار المعنوية الأربع، وفيها، بعد أن يعود الفرد السالك من السفرة الثالثة (من الحق إلى الخلق)، يبدأ سيره وسلوكه من الخلق إلى الخلق، وطبعًا بمعيّة الحقّ. في هذه السفرة الرابعة يشاهد السالك آثار ولوازم الخلق، ويتعرّف على الفوائد والأضـرار الدنيوية لخلق الله، ويقف على أسباب السعادة والشقاء. وهنا، في هذه المرحلة، حتى لو قاتل السالك فسيكون قتالًا بإذن الله وفي سبيله.

لقد ركز عزيز الدين النسفي، من مشاهير عرفاء القرن السابع الهجري، في نظرته الاجتماعية والسياسية على هذه المسألة، فألّف تفسيرًا عرفانيًا عن الحضور السياسي للعارف في المجتمع. باعتقاده «أنّه لمّا كان الإنسان الكامل قد طوى جميع مراحل المعرفة، فهو أعلم من غيره أين يكمن صلاح

---

(1) انظر: محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار صادر، لا تا، ص168؛ انظر: سعيد بن محمد الفرغاني، **مشارق الدراري: شرح تائية ابن الفارض**، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 2000م، ص46.

(2) انظر: صدر الدين القونوي، **إعجاز البيان في تأويل أم القرآن**، تحقيق ودراسة: عبد القادر أحمد عطا، مطبعة دار التأليف، 1970م/ 1389هـ، ص434.

الناس؛ لأنّه بلغ أعلى مراحل المعرفة»[1]. ويرى النسفي أنّ الإنسان الكامل يتوزّع على فئتين: سالك اختار العزلة والقناعة، وكامل حر اختار القبول والتسليم. فالفئة الأولى تنفر دائمًا من الإقبال على الدنيا وأهلها، فيما الفئة الثانية التي لا تعرف أين صلاحها لا تخشى ما يجري عليها من الدنيا وأهلها. وبحسب رأي النسفي فإنّ هذه الفئة تتعاطى القضايا السياسية أيضًا عندما تقتضي الضرورة الاجتماعية ذلك؛ إذ لربّما كان ذلك مفيدًا لها أو للآخرين.

وإلى هذا الرأي، أو أبعد منه، راح صدر الدين الشيرازي الذي يرى أنّ الذين يسخّرون أنفسهم لخدمة خلق الله هم أكمل من الذين يستغرقون في الذات الإلهية المقدسة ويغفلون عن خلقه.

خُلق الإنسان من طبيعة عناصرية، لذا، ما يفتأ في سفره المعنوي وسيره التكاملي نحو الله تعالى يطوي المراحل من الحضيض إلى أرقى المراتب والمنازل، وما لم يطوِ المسافر الذي يرغب في الوصول إلى مقصده المنازل القريبة من مقصده، لن يصل إلى المنازل النهائية. إذن، لا بدّ لهذا الإنسان الذي ينطلق نحو ربّه من أن يطوي المنازل السفلى ليصل بعدها إلى المنازل العليا. وعليه، ما لم يصبح عبدًا صالحًا مطلقًا، لن يكون وليًا من أولياء الله، وما لم يكن وليًا مطلقًا لن يكون رسولًا من الله، ومبعوثًا إلى خلقه، لأنّ الرسول هو من وسع قلبه الطرفين، فهو بسبب مشاهدته الحق، لا يحتجب عن الخلق، لذا، فهو أكمل من الذي استغرق في الله وكان غافلًا عن الشريعة والدين الكامل ورئيس جميع الخلائق، ولم ينبرِ لمحاربة أعداء الله أي الكافرين والظالمين، وكلام الله تعالى عن النبي إبراهيم (ع)

---

(1) مهدي فدائي مهرباني، پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، از عزیز نسفی تا صدر الدین شیرازي، نشر نی، 2009م، ص201_202.

هو أنّه قد حظي بجميع هذه المنازل والمقامات، ومراده أنّ منصب الإمامة هو أرقى المناصب والمقامات[1].

والسبب الذي يطرحه صدر الدين الشيرازي في هذا المجال جدير بالاهتمام، فمن وجهة نظره أنّ الخلق هو مظهر تجلّي الحقّ تعالى، والإنسان الكامل الذي يتعاطى مع الله ومع تجلياته في آن معًا، يمارس الكمال والمعنوية من مرتبة أعلى من شخص مستغرق في الله فقط وغائب عن الخلق، وكأنّ الإنسان الكامل عند الشيرازي هو الذي يحضر اجتماع الناس، ويسوقهم صوب السعادة الدنيوية والأخروية للمدينة الفاضلة[2].

إذن، نستخلص ممّا ذكر أنّه كلما ارتفع منسوب السلوك العرفاني، وارتقت درجات السلوك، زاد بالمقدار نفسه الالتزام تجاه الآخرين وتجاه المجتمع، وثقُلت المسؤولية والرسالة الدنيوية. وبالعكس، كلما انخفض منسوب المعنويات وضعف، فُتح الباب على مصراعيه أمام نوع من الرهبنة والعزلة والفرار من الحياة الدنيوية والاستغراق في الحياة الشخصية و«الأنا» المنعزلة.

5ـ الجمال والفن في الفكر العرفاني وأبعادهما الثقافية والحضارية

يؤكد أهل المعرفة على الجمال ليس من باب أنّ الجمال هو آية من آيات الجمال الإلهي فحسب؛ بل لأنّ ممارسة إبداع الآثار الفنية والجمالية، وكذلك ملازمة الحقائق الجمالية تساعد على تلطيف السرّ الإنساني،

---

(1) محمد إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، ترجمة وتعليق: محمد خواجوي، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1988م، ص420.

(2) مهدي فدائي مهرباني، **پيدايى انديشه سياسى عرفانى در ايران، از عزيز نسفى تا صدر الدين شيرازي**، مصدر سابق، ص273.

فضلًا عن أنّ الجمال والفن بوصفهما طريقين للوصول إلى الينبوع الإلهي الأبدي، يلعبان دورًا ثقافيًا وحضاريًا غاية في الخطورة. إنّ تأثير الفن والجمال في تشكل ثقافة حضارة ما نابع من كون التأسيس الثقافي والتثاقف عبارة عن عملية عاطفية ونفسية وليس عقلية وفلسفية بحتة، وفي هذا الإطار، يلعب الفن والجمال دورًا فريدًا على الصعيد النفسي والروحي في إتمام هذه العملية العاطفية. من هنا نجد بعضًا ينظر إلى الفن الإسلامي كوسيلة «لترسيخ روح الإسلام في مختلف النشاطات [النشاطات الحياتية اليومية] بحيث ينفذ إلى جميع لحظات عمر الإنسان ويذكره أنّه بين يدي الله أينما حلّ»[1]. وعليه، «فإنّ تدمير هذا الفن هو بمثابة تفريغ روح وعقل الإنسان من جزء كبير من مضمونه الإسلامي وترك فراغ سوف يملأ بالترّهات والقيل والقال والابتذال في هذا العالم، وهو ما يحدث للكثير من المسلمين اليوم»[2].

6ـ العناصر العرفانية المؤثّرة في الميادين الثقافية (مثل «الحزن العرفاني» و«العشق العرفاني»)

علاوة على ما ذكر من عوامل نفسية مؤثّرة على الفن العرفاني، ثمة موضوعات عرفانية أيضًا كان لها تأثير، على صعيد عاطفي ونفسي، على الثقافة ولعبت دورًا حيويًا في التحولات الاجتماعية. على سبيل المثال، لقد احتلّ عنصرا «الحزن العرفاني» و«الحب العرفاني» مكانة فريدة في الثقافة الإسلامية. إنّ عنصر [التراجيديا] التي هي سمة الإيرانيين والشيعة أيضًا في مرحلة ما، والمسلمين في مرحلة أخرى، عبارة عن حالة معنوية منبثقة عن حزن الفراق الكامن في النفس البشرية وفراقها عن الله. هذا العنصر الذي

---

(1) حسين نصر، هنر ومعنويت اسلامى، ترجمة: رحيم قاسميان، طهران، مكتب دراسات الفن الدينية، 1996م، ص190.

(2) المصدر نفسه.

لم يكن ليلغي، بأيّ شكل، وجه السرور في حياة أهل المعرفة، كان يحمل، على الدوام، جوهرًا دينيًا وعرفانيًا. وبلحاظ ثقافي «انعكس هذا العنصر على الموسيقى الإيرانية الكلاسيكية التي تفصح صورتها الحزينة عن حزن الفراق عن الذات الإلهية»[1].

هذا النوع من الحزن لا سيّما عندما امتزج بالحب العرفاني لأقطاب الشيعة، وبالأخصّ أيضًا، حين اجتمع مع مأساة عاشوراء فإنّه خرج عن قالبه الثقافي البحت وتحوّل إلى قضية اجتماعية-سياسية، وقد تجسّد ذلك بوضوح في الثورات والانتفاضات الشيعية على مدى تاريخ الحواضر الإسلامية (الشيعية والسنّية) وتاريخ الحكومات الإسلامية[2]. ولا يخفى أنّ لوعة هذا الألم المعنوي والتوقّد الذي ينطوي عليه، لجهة قوّته وأثره،

---

(1) حسين نصر، **اسلام وتنگناهاى انسان متجدد**، مصدر سابق، ص 232-233. توضيحًا لهذه النقطة قال نصر في مقابلة له مع رامين جهانبگلو: عندما نستمع إلى الموسيقى الإيرانية الأصيلة يقول لنا الناس العاديون البعيدون عن الأجواء الروحانية: «أوه، دع عنك هذه الموسيقى فهي تذكرنا بديوننا، إنّ إيقاعها حزين ولا نريد أن تصيبنا عدواها». من الواضح أن لا أحد يرغب في الحزن بكل ما تعني الكلمة من معنى، فلماذا يستمع إليها الناس إذًا؟ الجواب هو، إنّ الذين يمتلكون حسًّا مرهفًا يلتمسون في أعماق هذا الحزن حلاوة ولذة، ذلك أنّ هذه الموسيقى الأصيلة، في الحقيقة، لا تنطوي على حزن بل شجن معنوي يمتزج بالفرح والسرور، وهذا المزيج من الحزن والفرح هو أحد المكمّلات البارزة للثقافة الإيرانية. ولو لم يمتلك الإيرانيون هذا العنصر في ثقافتهم لكان ثمة خطر في أن تسود بقية العناصر المفرحة للحياة، ولتحوّلوا إلى شعب لا همّ له سوى اللهث وراء الملذات والترف. لو لم يكن عنصر ألم الغربة أو الحزن والشجن المعنوي موجودًا، لاتّخذ الفرح في هذه الحالة شكلًا أجوف مجرّدًا من أيّ أهمية معنوية وفلسفية ولن يعدو عن كونه مجرّد لذّة حسّية. (حسين نصر، **در جستجوى امر قدسى**، ترجمة: مصطفى شهر آئيني، طهران، نشر نى، 2006م، ص214-218).

(2) انظر: حبيب الله بابائي، «**بررسى تاريخى انسجام وهويت اسلامى بعد از عاشورا**»، مجلة تاريخ اسلام، العدد 47، خريف 2011م.

أعظم بكثير من السرور واللذة البحتة التي تحملها الثقافة العلمانية[1]، وفي مراحل عدّة من تاريخ المسلمين كان هذا التوقّد العرفاني والإنساني سبيلًا إلى تحقيق الوفاق الاجتماعي ومقاومة الهموم والمصائب غير المعنوية، وكبح الأحزان الدنيوية والتدبّر فيها[2].

موضوع عرفاني آخر كانت له حصّة كبيرة في بناء ثقافة المسلمين وهو «الحب» في العرفان؛ إذ يمكن ملاحظة آثاره الشاخصة في فنون مختلف المسلمين، وكذلك في ثقافة جماهير الناس؛ إذ يتبيّن لنا كيف استطاع هؤلاء توظيف هذا العنصر الإنساني لبناء ثقافتهم الدينية المقدسة، لا بل

---

(1) ويقول عن أفراح وأحزان الإيرانيين بالمقارنة مع أفراح وأحزان الأمريكان: بشكل عام فإنّ السرور والطرب يموج في الحياة الإيرانية، ولكن ذلك شيء واللهث وراء الملذات شيء آخر، فثمة بون شاسع بين الفرحة المقترنة بالزهد وتعلوها مسحة معنوية، وبين ما نشاهده في الولايات المتحدة في عصرنا الحاضر إذ يسعى معظم الناس لأن تكون لهم حياة سارة على طريقة اللذة الاستهلاكية. إنّنا [في الولايات المتحدة] نعيش في مجتمع اللذة، إذ اتّخذت اللذة بالتحديد بعدًا إلهيًا وقد نشرت ظلها في كل مكان، إنّنا نعيش في ظلّ حكومة تمثّل نمطًا من المدرسة الأبيقورية فقدت لونها الفلسفي تمامًا. ربّ سائل يسأل: وما الفرق بين هذه الحياة [وبين الحياة الإيرانية]؟ الفرق هو في أنّ وجد الحياة أو الفرح في إيران ممتزج بذكرى ألم الغربة إزاء الوطن المعنوي والذي يتسبّب به الحزن أو الغمّ. وتتجلّى هذه الحقيقة بجمالية تامة في القصائد العرفانية الفارسية وفي الموسيقى الإيرانية. فالموسيقى الإيرانية تستبطن حزنًا عميقًا لكنه يختلف طبعًا عن الحزن بالمعنى العاطفي الذي تستبطنه مثلًا سمفونية چايكوفسكي الحزينة (Tchaikovsky)، فالسمفونية السادسة لچايكوفسكي بمعناها العادي والإنساني لا المعنى الروحي تنطوي على حزن، لكنّ هذا الشيء لا ينطبق على الموسيقى الإيرانية قط. وخير مثال على ذلك هو ما نراه في الإذاعة والتلفزيون الإيرانية اليوم إذ عندما تموت بطلة المسلسل التلفزيوني الشعبي-لنقل عمرها مثلًا 25 سنة- فإنّ الموسيقى التصويرية التي تبثّ ليست من التراث الموسيقي الإيراني بل قطعة موسيقية لچايكوفسكي أو ما يشبهها. (حسين نصر، **در جستجوى امر قدسى**، مصدر سابق، ص215-216).

(2) انظر: حبيب الله بابائي، «**كاركردهاى رهايى بخش ياد رنج متعالى در رويارويى با رنج هاى انسان معاصر**»، مصدر سابق.

إنّهم استعانوا بالمفاهيم العرفانية المتعالية لبلورة الصورة المعنوية لحبهم العادي وجعلوا من ذلك سبيلًا للوصول إلى الحقيقة. من الواضح أنّ مثل هذا الحب الإنساني الذي يترعرع دائمًا في أحضان حبٍّ سامٍ ومتعال، لن يكون غير متناغم مع الثقافة والحضارة الإنسانية، كما يزعم فرويد، وإنّما هو عمق وظهير للوئام الاجتماعي والسلوك الجمعي والمعنوي.

لا شك في أنّ الوشيجة الاجتماعية هي من أهمّ ثمار الحب، والمجتمع الإنساني، أساسًا، يكون أكثر تماسكًا ووحدة بفضل الحب الإنساني، أو بعبارة أوضح: إنّ الحبّ يصنع مجتمعًا، ويضطلع بدور غاية في الأهمية في خلق الوحدة ليس بين الحبيبَيْن فقط بل بين جميع المحبّين (مجتمع محبّي الخصال الإنسانية). إذا ما تخيّلنا مجتمعًا تتحقّق فيه المحبة للخصال والصفات الإنسانية، ويرغب أفراده بل يعشقون فضائل بعضهم، وتتبلور القرابات والعلاقات الاجتماعية فيه على أساس هذه الصفات والفضائل، فإنّ هذا الحب الذي يغمر المجتمع سيفرز، بلحاظ معنوي، رقّةً وعذوبة وروحانية اجتماعية، ويكون سببًا في الوحدة الجمعية. إنّ وجود مثل هذه المحبة أو خلقها على أساس الخصال والفضائل الإنسانية سوف يزيد درجة التحصين الاجتماعي عند الأُسَر، ويقلّل من احتمالات انهيارها إلى حدّ بعيد، كما يخلق الإحساس بالمعنى والنشاط والهوية في الحياة، فضلًا عن الآثار التربوية العميقة التي يتركها في الأبناء والأجيال الجديدة. والشيء المؤثّر في حدوث هذا الأمر هو التخلّق والتأدّب بأخلاق وآداب المحبة، حتى يُحسن هؤلاء الأبناء المحافظة عليها في منعرجات الحياة ويجتنبوا عوامل البغضاء والعداوة.

وجدير بالذكر أنّ سيغموند فرويد في كتابه «قلق في الحضارة»[1] يبيّن

---

(1) العنوان الأصلي للكتاب:

(Unbehagen in der Kultur= Civilazation and its discontents).

مآخذ الحضارة من خلال نظرة مقنّنة للأخلاق؛ إذ يعزو جذور السخط على الحضارة إلى الأخلاق في تلك الحضارة. وبحسب رأيه، إنّه من دون الأخلاق لا يمكن تحقيق الوحدة والوئام الجمعي والحضاري. من ناحية ثانية، فإنّ هذه المراقبة الأخلاقية (القيود والإلزامات الأخلاقية المشتركة) تؤدّي إلى تحديد الملذات الإنسانية وهذه بدورها تفضي إلى ظهور السخط في أوساط الناس. إنّ المعادلة العكسية بين الحب والحضارة عند فرويد تقوم على هذا التحليل. فالحب (بغرائزه ودوافعه الشهوانية) هو في ذاته مدمّر، ولا يتحمّل شخصًا ثالثًا، بينما توجد عناصر جمعية عدّة تتدخّل في الحضارة[1]. طبعًا، لم تسلم نظرية فرويد هذه من نقد العلماء الغربيين الذين يعتقدون بأنّه منطقيًا لا توجد ضرورة للصراع بين مبدإ «الذات» ومبدإ «الحرية» وبشكل عام بين «الرغبة الجنسية» و«الحضارة والثقافة». من هنا، فإنّ التناقض بين «اللذة» و«الحرية» هو تاريخي ومرحلي. ولهذا السبب يمكن أن نتخيّل مجتمعًا يتمّ فيه تحقيق الرغبات الجنسية المكبوتة، وفي الوقت نفسه يتوفّر على نظام حديث. يعتقد هربرت ماركيوزه أنّ كبت اللذات قد تجاوز حدّ «الكبت الضروري»، وأنّ دوام الحضارة لا يحتاج إلى هذا الكبت كلّه[2].

في مقابل نظرية فرويد يطرح «الكلاسيكيون» نظريتهم التي لا تتضمّن أيّ تعارض بين الحب الإنساني وبين الحضارة، ولا أن يختزل الحب الذي تحتاجه الحضارة إلى مجرّد حب جنسي شهواني. فكلّما كان الإنسان أنانيًّا

---

(1) انظر: لارنس كهون، **از مدرنيسم تا پست مدرنيسم**، مصدر سابق، ص214 فما بعد، طبعًا، في موضع آخر يرى فرويد أنّ الحب والعلاقة الجنسية بوصفهما عاملي وحدة بين أفراد المجتمع، يعتبران من مستلزمات أيّ حضارة، وباعتقاده أنّه بدون العلاقة الجنسية لن توجد أيّ علاقة بين أعضاء المجتمع. (انظر: ريتشارد فلهايم، **«آراى فرويد درباره تمدن وجامعه»**، مصدر سابق، ص273_290).

(2) انظر: حسين بشيرية، **انديشه هاى سياسى قرن بيستم**، ص200.

ومتمحورًا حول ذاته، ابتعد بالمقدار نفسه عن الحب، وما ذلك إلّا لأنّ الحب، أساسًا، يدور حول محور الغيرية. إنّ حبّ الإنسان للآخرين من بني جنسه لا يتحقّق إلّا في ظلّ حب متعالٍ تجاه رجل عظيم (حقيقة سامية تكون بمثابة عنصر جامع). وفي أحضان هذا الحب أيضًا يتحقّق الوفاق السياسي والانضباط الاجتماعي. ومن البدهي إذا هبط هذا الحب إلى مستوى لذة منحطّة جسمية وجنسية، فالنتيجة ستكون تضخّم فردانية الإنسان وعزلته، ولن يكون قادرًا على إنجاب أيّ حضارة أو مجتمع. ثمّة عوامل ينبغي التأكيد عليها للحفاظ على الحضارة وهي الحب الإنساني والحب الأخلاقي والحب المعنوي، هذه العوامل لا يمكن أن نتخيّلها في مقابل الحضارة بل يجب النظر إليها كعناصر محورية وبنيوية في الحضارة المثالية. فأهمية «الحب الأخلاقي» نابعة من أنّه إذا غُيّب دور الأخلاق في الحب فسيفقد الأخير هويّته المقدسة، وتضمحلّ وظائفه في بناء الشخصية الإنسانية.

وفي ضوء هذه المسألة، نجد بعض الكلاسيكيين الغربيين المعاصرين يسلّطون الضوء على أهمية الحب في الحضارات الغربية والمسيحية ويصفون دوره بالحيوي والبنّاء في الكشف عن المواهب الإنسانية وتبلور الثقافة والحضارة الأخلاقية. ومن المفكرين الكلاسيكيين في العصر الحاضر تبرز لنا «صوفيا برنيس» التي تتحدّث في كتابها «منظومة الدجال؛ الحق والباطل في ما بعد الحداثة والعصر الحديث» عن الحب وتقابله مع الحرب ودوره في التقارب الحضاري؛ إذ تقول: «لئن كانت كلمة الحب لا تستحضر في مخيّلتنا سوى العاطفية المحضة، وردّة الفعل التلقائية إزاء المثير الجنسي، فقد تناسينا القدرة التي لا تجارى لهذا الشيء المسيطر. لقد تناسينا أنّه وحده الحب الذي يستطيع تسخير جميع المواهب الإنسانية الخلاقة لصالحه»[1]. وتتابع صوفيا برنيس كلامها فتصف مسألة برودة

---

(1) Charles Upton, **The System of Antichrist Truth & Falsehood in Postmodernism and the New Age**, OP. CIT, p 309.

المشاعر وغياب الحب في المجتمع المعاصر بالأمر المثير للقلق، وتذكر بالعواقب الاجتماعية لهذا الخواء بقولها:

غياب الحب بهذه الصورة الواسعة أدّى إلى برود المشاعر والأحاسيس العامة وإضعاف البنية الروحية، هذا الانهيار الذي ظهر في مجال المشاعر يكشف عن طاعون «العنف النفسي» في ظروف معلنة. نتائج هذا البرود في الروح الإنسانية تتجلّى بأوضح صورها في عالم العلاقات بين الأزواج الطبيعيين غير المثليين. في ثقافة قنّنت انعدام المسؤولية، يصبح الشعور بالمسؤولية شيئًا في غاية الصعوبة، وفي شعبٍ أضحت مشاعر الحب عنده عبارة عن جنس فاضح، يكون الحنان والالتزام بالوفاء أمرين عسيرين للغاية. تستحضر هذه الكلمات في كثير من النواحي، أقوال الشاعر الألماني ستراسبورغ في القرون الوسطى الذي يقول «الحب في هذا العالم مهدّد بالسلاح». إنّني أعرب بكلّ ذرة في وجودي عن أسفي على الحب. لذا، قد تجد الجميع اليوم تقريبًا يعبّر عن ولائه للحب، ولكن ما من أحد يوفّيه حقّه. كما قال عيسى لأحد حواريّه حينما سأله: ما هي علائم آخر الزمان في هذه الدنيا؟ فقال له: سيكون ظلم كثير وسينتهي الحب إلى البرود[1].

7ـ الظاهر (الشريعة) والباطن (الطريقة) في العرفان الإسلامي وإمكان تطبيقهما في مجال الحضارة والثقافة

المقصود بـ«الشريعة» الظاهرية في العرفان أقوال وأفعال وأحكام الجوارح التي عيّنها الله تعالى لعباده عن طريق نبيه الكريم، والتي في اتّباعها تنتظم أمور المعاش والمعاد الإنساني. هذه الشريعة التي تعبّر عن الفيض الرحماني ـرحمة شاملة وعامةـ تشمل أحوال الخواص والعوام معًا،

(1) Ibid, p 311.

ويشترك آحاد الأمة في التمسّك بها[1]. أمّا «الطريقة» الباطنية فهي عبارة عن السير والسلوك الباطني والجوانحي الذي يطويه الإنسان في متن الشريعة[2]. و«الحقيقة» في العرفان أيضًا هي نتيجة وثمرة فعل الشريعة والطريقة[3]. بحسب ما تواتر عليه العرفاء المسلمون، لا مجال للوصول إلى الطريقة ما لم يكن ثمة التزام بالشريعة، ومن دون طريقة، لا توجد إمكانية لتحصيل الحقيقة. فالشريعة حاضنة للطريقة وضامنة لتأثيرها، والطريقة هي السبيل المكمّل والملازم للشريعة لبلوغ الحقيقة[4]. «الشريعة هي الأمر بالتزام العبودية، والحقيقة هي مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مقبولة ما لم تكن مسدّدة بالحقيقة، وكل حقيقة غير متحصّلة ما لم تكن مقيّدة بالشريعة»[5]. في هذا الإطار، وعلى الرغم من كون الحقيقة والشريعة والطريقة في نهاية المطاف تعبّر عن شيء واحد، إلّا أنّ لكلّ منها مقامًا ومنزلة متفاوتة، فالطريقة في مرتبة أرفع من الشريعة، وهكذا الحقيقة في مرتبة أسمى من الطريقة[6].

والحال، إنّنا إذا عبّرنا عن الثقافة بالمسائل الباطنية والمفهومية والروحية في المجتمع، واعتبرنا الحضارة الجوانب الظاهرية والعناصر الفيزيائية الصلبة (Hardware) في مجتمع كبير ومنظّم[7]، في هذه الحالة،

---

(1) انظر: محمد اللاهيجي، **مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز**، منشورات مكتبة محمودي، 1958م، ص290؛ حيدر الآملي، **جامع الأسرار**، ط2، طهران، الجمعية الفرنسية للدراسات الإيرانية ومنشورات علمي فرهنگى، 1989م، ص344.

(2) حيدر الآملي، المصدر نفسه.

(3) انظر: عبد الرزاق الكاشاني، **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996م، ج1، ص424.

(4) حيدر الآملي، **جامع الأسرار**، مصدر سابق، ص353.

(5) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية**، ط2، بيروت، دار الجيل، لا تا، ص82_83.

(6) حيدر الآملي، **جامع الأسرار**، مصدر سابق، ص354.

(7) انظر: دوني كوش، **مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعى**، مصدر سابق، ص13_16؛ داريوش

سوف تكتسب التحليلات العرفانية حول الظاهر والباطن وطبيعة الارتباط بينهما في الحياة والسلوك الفردي والاجتماعي قابلية للتطبيق على الثقافة والحضارة، وأنّ شمولية العرفان في التأكيد المتزامن على الظاهر (الذي يشمل الجوانب الاجتماعية والحضارية) وعلى الباطن (الجوانب المفهومية والروحية في الثقافة) لإيجاد تـواؤم بين الظاهر والباطن في الميادين الاجتماعية، سوف تكون جديرة بالاهتمام. بناءً على ذلك، ليس بالإمكان الاكتفاء بالأبعاد الظاهرية في الثقافة حصرًا، وتجاهل الأبعاد الباطنية والمعنوية، والعكس صحيح أيضًا؛ إذ إنّه لا يمكن الوقوف عند الأبعاد الباطنية والمعنوية، وترك الأبعاد الظاهرية، وغضّ الطرف عن الجوانب الحضارية في تطوير وتنمية المجتمع البشري.

= آشوري، **تعريف ها ومفهوم فرهنگ**، مصدر سابق، ص128ـ129.

Norbert Elias, **The Civilizing Process**, OP.CIT, p4-5.

يشار إلى أنّ مالك بن نبي المفكر الجزائري (1905ـ1973م) في عين فصله بين الثقافة والحضارة، يرى أنّ الثقافة هي روح الحضارة. (انظر: رضوان السيد، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، مصدر سابق، ص67). وكذلك المفكر الإيراني علي شريعتي الذي كتب في مجال مقارنته بين الحضارة والثقافة: الثقافة كل ما هو معنوي، فيما الحضارة كل ما هو مادّي. (علي شريعتي، **تاريخ تمدن**، مصدر سابق، ص5 و9). كما يقول الباحث الإيراني رضا داوري: ظاهر الثقافة هو حضارة. إنّ الطقوس والعادات وكذا ظاهر وصورة الأعمال الفنية والفلسفية لشعب ما هي من أقسام الحضارة ولا علاقة لها بالثقافة. الثقافة هي معنى وروح الطقوس والعادات وعين الفكر الفني والفلسفي، ويمكن أن نعتبر العادات والطقوس والمراسيم إيحاءات للثقافة وليس الثقافة نفسها، كما الظل للنور. (رضا داوري اردكاني، **تمدن وتفكر غربى**، مصدر سابق، ص93).

ب- الإمكانات الثقافية والاجتماعية في التصوّف الإسلامي (دراسة تاريخية)

لا يجمع التصوّف وسلسلاته وطرقه وأحيانًا الفرق العرفانية تاريخ واحد كيما ننظر إليها من زاوية واحدة ونصدر أحكامًا متشابهة بشأنها جميعًا. فكما إنّ تاريخ العرفان يزخر بقابليات وإمكانات اجتماعية وثقافية عظيمة، فإنّ هذا التاريخ يزخر بالكثير من التيارات المنحرفة الفردية التي لم تكترث للأحكام الشرعية، وأحيانًا المشوبة بالمطامع الدنيوية، وبالتالي لا يمكن أن نضع هذه التيارات مع عرفاء أهل الحق في سلة واحدة، والحكم عليهم من منظار واحد. ومع هذا نقول، إنّ ما بقي من العرفان والتصوف عبر التاريخ وترك أثره وحفظته العصور الإسلامية المتعاقبة، ليس جهلة المتصوفة؛ بل عديدًا من العرفاء المتشرّعين الذين، طبعًا، ظهروا بأذواقهم العرفانية ومشاربهم الصوفية في مختلف الحواضن الثقافية في فارس والهند والأناضول وأفريقيا والأندلس، وتركوا تراثًا لا يمحى في حقول الثقافة والحضارة الإسلامية[1].

لا شك في أنّ التيارات العرفانية والروحية (ليس تحت عنوان

---

(1) أحد أفضل الشواهد التي تثبت تأثّر هذا التيار بالمعارف الإسلامية الأصيلة وتعاليم أهل البيت (ع) هو أنّ جميع هذه الفرق (والتي تبلغ حوالي 25 سلسلة رئيسية وكل منها يتفرّع إلى سلاسل فرعية متعددة) عدا فرقة واحدة، تنسب سلسلة طرقها وإرشادها إلى الإمام الأول للشيعة.

الصوفية) حظيت بالاهتمام منذ صدر الإسلام، ولعبت أدوارًا على مرّ التاريخ الإسلامي[1]، بيد أنّ التيار الصوفي ظهر كتيار اجتماعي له حضور قوي في عصر المغول أي بعد حملتهم على إيران؛ إذ أصبح التصوّف آنذاك ملجأً للناس بسبب الظروف الاجتماعية القاسية؛ بل لا نبالغ إذا قلنا إنّه أصبح قاعدة للنضال والجهاد ضدّ أعداء الإسلام[2]. مضافًا إلى الجوانب الثقافية والاجتماعية، تميّز التصوّف في المجتمع الإيراني بلون سياسي،

---

(1) على سبيل المثال، إنّ الإمام عليًا (ع) دأب على نشر المعارف والأحكام الإسلامية طيلة ربع قرن هي مرحلة صمته وخمس سنوات فترة تصدّيه للخلافة المشوبة بالمحن، وقد استطاع أن يعدّ جيلًا من المؤمنين من الصحابة والتابعين من قبيل سلمان الفارسي وكميل بن زياد النخعي وأويس القرني ورشيد الهجري وميثم التمار الكوفي وغيرهم كثير، وقد كان لهؤلاء دون شك تأثير وافر على ثقافة المجتمع الإسلامي في ذلك الزمان.

(2) على الرغم من التوسّع في الهدف المشترك والاتحاد الآفاقي، ظلّ التصوف غير مستقرّ إلى حدّ بعيد في الفترة من القرن الرابع وحتى العاشر، إذ كان يغلب عليه الطابع المحلي، فكان يلتف جماعة من المتصوفة حول شيخهم، لكنّهم سرعان ما كانوا يتفرّقون من حوله بعد موته، كما جرت على ذلك العادة، حتى مع ولائهم له. لقد شهدت الطرق الصوفية في إيران انتشارًا قليلًا حتى ما بعد سيطرة المغول، على الرغم من أنّ بعض مشاهير المشايخ ومؤسّسي الطرق الصوفية التي انتسبت إليهم الفرق التي جاءت بعد ذلك كانوا يعيشون في عصر ما قبل المغول. هذا في الوقت الذي استطاع الكثير من معلّمي التصوف من ذوي الأصول الفارسية أن يؤسّسوا لطرق صوفية نالت حظًّا من الانتشار خارج إيران بشكل أكبر، وبشكل خاص معلّمين استطاعا أن يتركا تأثيرًا مباشرًا أو غير مباشر على انتشار هذه الطرق في إيران وما وراء النهر. والجدير بالذكر أنّ نزوع الفرقة الكبروية إلى التشيّع بصورة تدريجية في العصر المغولي والتيموري أصبحت ظاهرة شائعة. وقد زادت ظاهرة الولاء العلوي وانتشار الاتجاهات الشيعية في الحركة الصوفية الفعالة في أوساط الفرس وقبائل التركمان في إيران وهضبة الأناضول وبشكل ملفت. إنّ الوشائج الحميمة التي ربطت التصوف بالمذهب الشافعي السنّي في عصر ما قبل المغول فتحت المجال أمام الدعوات الكليانية التي كانت تحتضن العناصر الشيعية بسهولة. وغالبًا ما كانت هذه العناصر أقرب إلى التشيع المتطرّف والعمومي منها إلى التشيع الإمامي. وما من دليل واضح يشير إلى أنّ انتشار الشيعة الإمامية في الأساس تمّ بفضل هذه الظاهرة في ذلك الوقت، لكنّها هيّأت الظروف لدخول إيران في المذهب الشيعي في العصر الصفوي. (انظر: ولفرد مادلونگ، **فرقه هاى اسلامى**، مصدر سابق، ص83-86؛ ص91-92).

فيما غلب اللون الثقافي عليه في المجتمعات الأخرى مثل المجتمع العثماني والأناضولي، ولهذا نجد السلسلة المولوية، وهي تيار صوفي ثقافي[1]، قد حظيت بانتشار أوسع في منطقة الأناضول قياسًا بالطريقة الإيرانية الكازرونية (التي لعبت دورًا مهمًّا في الفتوحات العثمانية) أو الطريقة البكتاشية (وهي من التيارات الصوفية-السياسية المناوئة لسلاطين آل عثمان ومن أشدّ المدافعين عن النظام الجمهوري في عام 1923م والحركات المرتبطة بمصطفى كمال)، ولكن في إيران الشيعية، مضافًا إلى الطريقة المولوية التي كان انتشارها في الأناضول أوسع، ظهرت الطريقة الحروفية كحركة راديكالية سياسية-صوفية وانتشرت إلى جانب الطرق الصوفية-السياسية المختلفة في أماكن أخرى منها الأناضول، فوصلت تخوم البلقان. من خلال نظرة سريعة على نماذج السلوك والنهج السياسي والاجتماعي للمتصوفة (خاصة في أوائل القرن السابع وبعد حملة المغول) سنتبيّن طبيعة الاستعدادات والقابليات الموضوعية لأهل المعرفة في الحياة الثقافية والاجتماعية وحتى الحضارية.

1- زهد المتصوّفة في مقابل «البذخ» في جهاز الخلافة الإسلامي

لقد منع الإسلام منذ بداية ظهوره مظاهر البذخ والإسراف في الحياة،

(1) كان للتأثير الصوفي لجلال الدين الرومي في الأناضول بعدان: البعد الأول، هو تأثير أفكاره التي ضمّنها أشعاره الوجدانية الملتهبة منذ ذلك الزمان وحتى يومنا على جميع أهل التصوف والعشق من كل طريقة ومشرب. لقد كانت أشعار الرومي مصدر إلهام شعري في الأناضول، وقد تركت أشعاره دائمًا أكبر الأثر على جميع الشعراء المتصوفة وغير المتصوفة. من ناحية، فقد دوّنت شروح كثيرة في مناطق الأناضول والبلقان على دواوينه الشعرية أو أجزاء منها لا سيّما ديوان المثنوي، أهمّ تلك الشروح، شروح إسماعيل آنقروي، صاري عبد الله أفندي وآخر هذه الشروح، شرح أحمد عوني بگ. البعد الثاني لتأثير الرومي في الأناضول هو في نطاق أخصّ وذلك عبر الطريقة المولوية التي ابتكرها ابنه ولد چلبي (بهاء الدين سلطان ولد) وحفيده أولو عارف بيگ. بعد أن توفي الرومي في عام 672هـ، يرجّح أن يكون ابنه سلطان ولد مؤسّسًا لأول تكية مولوية. (انظر: www.encyclopaediaislamica.com).

إلّا أنّ الناس ابتعدوا شيئًا فشيئًا عن المناهل الأصيلة للإسلام، حتى غلبت على طبعهم مظاهر الحكم والسلطنة، وقد تأثّر المسلمون بصورة كبيرة بالفرس في مسائل الآداب العامة وأسلوب الحياة في المدن[1]. في كتابه «إحياء علوم الدين»، ينقل الإمام الغزالي في باب ابتعاد العرب عن الأخلاق الدينية في حياتهم المدنية حديثًا نبويًّا جاء فيه:

سيأتي بعدكم قوم يأكلون أطايب الدّنيا وألوانها، ويركبون فره الخيل وألوانها، وينكحون أجمل النّساء وألوانها ويلبسون أجمل الثّياب وألوانها، لهم بطون من القليل لا تشبع، وأنفس بالكثير لا تقنع، عاكفون على الدّنيا، يغدون ويروحون إليها، اتّخذوها آلهة من دون إلههم، وربًّا دون ربّهم، إلى أمرها ينتهون، ولهواهم يتّبعون، فعزيمة من محمّد بن عبد اللّه لمن أدرك ذلك الزّمان من عقب عقبكم وخلف خلفكم أن لا يسلّم عليهم ولا يعود مرضاهم، ولا يتّبع جنائزهم، ولا يوقّر كبيرهم، فمن فعل ذلك فقد أعان على هدم الإسلام[2].

أمّا ابن خلدون فيعتقد أنّ الترف هو العامل الرئيسي في تصدّع بنيان العصبية وزوالها تدريجيًّا. فبرأيه أنّ العصبية مصدر إلهام وقوة للقبيلة، وهذه القوة، بدورها، تولّد الترف والبذخ وهما من موانع الحكم وإدارة البلاد في حضارة ما. ويشرح ابن خلدون العلاقة بين الترف والحضارة فيقول:

حين يدبّ العمران، مرة أخرى وبالمقدار نفسه تكثر الأعمال، وينتشر الترف والدعة تبعًا للعوائد، وتتشعّب عادات وتقاليد الضرورات فتبتدع صناعات جديدة لاستحصالها، وتزداد قيمتها، ولهذا السبب تتضاعف العوائد والمحاصيل في المدينة للمرة الثانية، وتروج سوق السلع أكثر من

(1) انظر: جواد الطباطبائي، **ابن خلدون وعلوم اجتماعى، وضعيت علوم اجتماعى در تمدن اسلامى**، طهران، منشورات طرح نو، 2000م، ص302ـ303.

(2) المصدر نفسه، ص304.

المرة الأولى، ويزدهر العمل ثانية وثالثة، لأنّ جميع هذه الأعمال الزائدة تتعلّق بأمور الترف والبذخ والقدرة، على عكس الأعمال الأصلية التي تختصّ بأمور المعاش فقط. لذا، كلما ارتقت مدينة بسبب العمران، فإنّ هذا الارتقاء وبسبب زيادة العوائد ووسائل الترف والعادات والتقاليد سيكون بذخًا لن تجد له مثيلًا في المدن الأخرى، وكلما ازداد العمران في تلك المدن، كانت أوضاع أهلها من حيث القدرة والبذخ أكمل وأكثر رفاهية بالمقدار نفسه من أوضاع أهل المدينة الأقل شأنًا، وستنطبق هذه العلاقة بالأسلوب نفسه على جميع الأصناف[1].

تمثّل دور العرفاء والمتصوفة في التصدّي لحالة الترف والبذخ في الحضارة الإسلامية في التأكيد على الزهد، وقد استطاعوا إلى حدّ بعيد من خلال الإصرار على مفهوم الزهد مواجهة تبلور حالة من الإسراف في التعلّق بالدنيا، والوقوف بوجه التنامي غير المتوازن للبذخ. بتعبير آخر، «حين تحوّل المجتمع الإسلامي من حياة البداوة البسيطة في شبه الجزيرة العربية إلى مركز للحضارة العالمية وظهور مدن ثرية مثل دمشق وبغداد والعديد من مدن فارس، برز التصوّف من خلال لعب دور متميّز في الحؤول دون الافتتان بالدنيا»[2].

ومع ذلك، لم يكن الزهد في سيرة أهل المعرفة يعني أبدًا «تحريم المكاسب» وترك شؤون الدنيا والابتعاد عنها. لعلّ في نقل هذه الفقرة من كتاب «نفحات الأنس» إضاءة على الكثير من النقاط:

ما أعجب معتقدات هؤلاء الناس، إنّهم يقولون على الدرويش أن يكون مستجديًا ومحتاجًا، لقد غاب عن بالهم أنّ الحق تعالى لم يجعل

---

(1) المصدر نفسه، ص310ـ 311.

(2) حسين نصر، «گفتگو: دين ابن عربي عشق است»، مجلة مهرنامه، العدد 14، أغسطس/ آب، 2011م.

أيّ مرشد محتاجًا إلى الخلق أبدًا، ولماذا ينبغي لعباد الله تعالى أن يحتاجوا غيره تعالى، كلّ هذه النعم سابغة ببركتهم، فهم الغاية من هذا الوجود وليس غيرهم، فالشيخ مجد الدين البغدادي قدس الله روحه كان ينفق على مائدة الخانقاه 200 ألف دينار وردة حمراء، وأحسب أنّني اشتريت عقارات بـ500 ألف دينار وأوقفتها للمتصوفة المتّبعين لطريقتنا. لقد خلق الحقّ تعالى هذه الأرض والمزارع بالحكمة ويريدها أن تعمّر وأن يصيب الخلق خيراتها، ولو علم الخلق أيّ ثواب في عمارة الدنيا من أجل الفائدة والدخل لا الإسراف والبذخ، لم يتركوا عمارتها أبدًا، ولو علموا أيّ ذنب في ترك عمارتها وتعطيلها، لم يسمحوا أبدًا بخراب وسائلها. من كانت له أرض يستطيع أن ينتج منها ألف طن من الغلة سنويًا وأنتج بسبب تقصيره وإهماله تسعمئة طن فقط، فقد حرم الخلق مئة طن من الغلة وسيحاسب على هذا المقدار، وإذا كانت سعادة الشخص في عزوفه عن الدنيا وعمارتها، فطرح عن كاهله عمارة الأرض تحت ذريعة ترك الدنيا والزهد فيها، إنّما هو يتبع الشيطان، ولا أحطّ شأنًا في الدنيا والآخرة من إنسان عاطل عن العمل[1].

ولكن، جدير بالذكر، أنّ من المتصوفة من كان يبتكر أنماطًا عجيبة وغريبة من الزهد والكرامة، حتى صار عن هذا الطريق من كبار الملاّك والأثرياء. وقد عبّرنا عن هذا التيار في بداية هذا الفصل بـ«جهلة المتصوفة». في خضم ذلك كان بعض المشايخ المحسوبين على الصوفية يستغلّون التعظيم والاحترام الذي يكنّه لهم بعض مريديهم وهم في غالبيتهم من الجهلة والأميين، وكانوا في عين تظاهرهم بالفخر بفقر الدراوشة، قد تحوّلوا ملاّكًا كبارًا وأصحاب ثروات عظيمة[2]. وهكذا، ظهرت

(1) عبد الرحمن بن أحمد جامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، منشورات مكتبة محمودي، 1957م، ص442.

(2) شيمل آن ماري شيمل، **ابعاد عرفانى اسلام**، ترجمة وتعليق: عبد الرحيم گواهي، ط1، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1995م، ص397.

الخانقاوات وتكايا الزهاد على تخوم العالم الإسلامي، لتنتقل بعد ذلك إلى قلبه وفي داخل المدن، وتتحوّل لاحقًا إلى أماكن اعتزال المتصوفة، فقام بعضٌ منهم ممّن كان يتظاهر بالزهد بتسخير الصدقات الجارية والأوقاف المستمرة الثابتة لصالحه، فتهيّأت بذلك وسائل الترف والعيش الرغيد للزهاد لدرجة جعلت ابن جبير الأندلسي الرحالة الشهير في أواخر القرن السادس يكتب عن متصوفة في هذه الخوانق قائلًا بأنّهم كانوا يحيون حياة هانئة كالملوك لا يكدّرها شظف أو ضيق، لكأنّهم كانوا يذوقون نعيم الجنة في هذه الدنيا»[1].

2ـ الرؤى الاجتماعية في أوساط المتصوّفة

على الرغم من الإلقاءات الأولية حول التصوف التي تصوّره كتيار باطني يدور مدار الطريقة، زاهد، منقطع عن الشؤون الدنيوية، على الرغم من التحولات التاريخية التي طرأت على هذا التيار واعتزال بعض مشايخه الفعاليات الاجتماعية، لا بد من القول إنّ التاريخ قد سجّل فعاليات كثيرة اجتماعية وحتى سياسية للمتصوفة. بطبيعة الحال، لم يكن التصوّف مجرّد حالات روحانية متسلسلة، فقد صنع أهل المعرفة منه دواءً جرّبوه على أنفسهم أولًا، ثم راحوا يعالجون الآخرين به، ويشيدون بنيان المجتمع. ويمكن أن نتلمس البعد الاجتماعي للمتصوّفة من خلال «الحالة التنظيمية» التي يتميّزون بها (إن في المسائل الدنيوية أو المعنوية)، وكذلك عبر نظرتهم الإيجابية إزاء المجتمع والآخرين وفكرة خدمة البشر التي كانوا يؤمنون بها. الحالة التنظيمية للتصوّف واضحة للعيان حتى بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يدعون إلى الزهد واعتزال الدنيا. فمثلًا يعزى السبب، إلى حدّ ما، في سرعة انتشار الفرقة الكرامية الزاهدين في الدنيا وبقائها لمدة قرنين كاملين إلى التشكيلات التنظيمية والبنى التي كانت تتميّز بها.

---

(1) عبد الحسين زرين كوب، **جستجو در تصوف ايران**، مصدر سابق، ص162.

يعود الفضل إلى هذه الفرقة في تأسيس الخانقاه والمدرسة في الإسلام؛ إذ أتاحت شبكة الخانقاوات الكرامية سهولة الحركة والتعاطي الروحاني، وساعدت على الإبقاء على الوشائج الوثيقة بين المجتمعات المتناثرة. وعلى الرغم من افتقاد الطريقة الكرامية لزعامة موحّدة، لكنّها، مع ذلك، حافظت على وجودها كحركة موحدة[1].

وكان الاهتمام بالمجتمع والخدمات العامة هو ديدن سائر المتصوفة من التيارات الصوفية الأخرى أيضًا، فهذا الشاه نعمة الله ولي أحد متصوفة القرنين الثامن والتاسع الهجريين كان له اهتمام خاص بالخدمات التي يعود ريعها على المجتمع إذ شيّد الأبنية وزرع البساتين وشق القنوات المائية في مدن ماهان وكرمان وأبرقو وتفت، وكان يوصي مريديه بأنّ الرياضة الأفضل والأسمى لصفاء القلب وتزكية النفس هي التعاطف مع الناس وخدمة المجتمع وتعليمهم كيف بإمكانهم في عين انشغالهم بالحق تعالى وذكره التوجّه إلى الخلق وعقد خلواتهم في الاجتماع[2]. وهذا المسلك نفسه كان موضع اهتمام الطريقة النقشبندية أيضًا، فقد نقل عن بهاء الدين نقشبند قوله عندما سئل: «هل في طريقتكم الجهر بالذكر والخلوة والسماع؟ قال: لا، فقالوا: إذن، علامَ تقوم طريقتكم؟ قال: الخلوة في الاجتماع: فيكونون مع الخلق في الظاهر، ومع الحق في الباطن». وكذلك نقل عنه قوله: «طريقتنا هي الصحبة، والآفة في الخلوة، الخير في الجماعة والجماعة في الصحبة بشرط تماهي بعضهم في بعض». من هنا نجد أنّ التصوّف لم يكن أمرًا تجريديًّا ولا شأنًا شخصيًّا؛ بل قاعدة للعيش في كنف المجتمع ومع الآخرين[3]. ونستعرض هنا أمثلة عدّة للحضور الاجتماعي للمتصوفة، هي:

---

(1) انظر: مادلونگ، **فرقه هاى اسلامى**، مصدر سابق، ص78ـ81.

(2) انظر: جواد نور بخش، **پيران وصوفيان نامى**، كرمان، منشورات، يلدا قلم، 2005م، ص133.

(3) انظر: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي منذ البداية وحتى القرن الثاني الهجري**، ترجمة: محمود رضا افتخار زاده، قم، مكتب نشر المعارف الإسلامية، ربيع 1996م، ص44.

2-1- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أحد مظاهر الحياة الاجتماعية الصوفية هو التأكيد على مسألة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]. ويمكن ملاحظة أمثلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المتصوفة في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، على سبيل المثال، في عام 200 هـ ظهرت جماعة في مصر بزعامة أبي عبد الرحمن الشهير بالصوفي اصطرعت مع الحكومة من أجل النهوض بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]. وقد وصل الأمر ببعضٍ مثل أبي اسماعيل بن نجيد (م 366 هـ في مكة) أن اعتبر التصوّف، أساسًا، هو «الصبر تحت الأمر والنهي»[3].

من بين المتصوفة الذين انبروا إلى مقارعة الحكام وجعلوا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعارًا لهم لمحاربة الأمراء هو عين القضاة الهمداني، الذي تصدّى للسلاجقة وعارض أيديولوجيا السلطة فضحّى بحياته في هذا الطريق[4]. لقد كان مثالًا للناقد الاجتماعي المعارض في عهد السلاجقة؛ إذ اعتبر «خدمة السلطان» في قبال «خدمة الرجال» (مشايخ الطريقة)، وكان يفصل بين «عشاق سبيل الله» وبين «عبيد السلطان محمود»[5]، وكان يرى في خدمة السلاجقة نوعًا من التعلّق بالدنيا، معتبرًا أنّ العبودية لله تتناقض عمليًا مع خدمة السلطان السلجوقي. وكان عين القضاة

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص176.

(2) انظر: آدم متز، **تمدن اسلامى در قرن چهارم**، ترجمة: علي رضا ذكاوتي قراگزلو، ط1، طهران، منشورات امير كبير، 1983م، ص18.

(3) المصدر نفسه، ص21.

(4) انظر: أميد صفي، **كتاب سياست ودانش در جهان اسلام، همسويي معرفت وايدئولوژي در دوره سلجوقي**، ترجمة: مجتبى فاضلي، طهران، معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية، صيف 2010م، ص29.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص384.

يرى أنّ خدمة السلاجقة مدعاة للسقوط المعنوي، وكان يوصي مريديه في البلاط السلجوقي أن يعتزلوا العمل في الحكومة[1].

2ـ2ـ الجهاد ضدّ أعداء الإسلام ومحاربتهم

يزخر التاريخ بأمثلة كثيرة لجهاد المتصوفة، والنقطة الأهم في الموضوع هي أنّ المتصوفة المسلمين ومنذ بداية ظهور التصوف كانوا لفترات طويلة مجاهدين وحرّاسًا للثغور الإسلامية، وكانت التكايا الصوفية بمثابة الحصون الحربية في البلاد الإسلامية. هذه التكايا في البداية وعلى مدى التطورات التي شهدتها كانت تشكل خانقاوات المتصوفة الحراس ومنها كانت تنطلق معارك الجهاد ضدّ أعداء الإسلام. على سبيل المثال، عبادان كانت التكية الأولى التي اجتمع فيها المتطوعون من «البصرة» للدفاع عن الثغور الإسلامية، وكان بين المتطوعين في هذه التكية عدد من مشايخ الصوفية مثل «مقاتل بن سليمان» (م 158 هـ) و«حماد بن سلمة» (م 167 هـ) و«بشر الحافي»[2]. مضافًا إلى ذلك كانت توجد تكايا أخرى من جملتها تكية منستير في «تونس» (القرن الثاني الهجري) وتكية فتح (العاصمة الحالية لدولة مراكش) ومئات التكايا التي كانت تشكل مع بعضها قلاعًا حربية. كما تعود الكثير من تكايا الصوفية في مراكش إلى كبار مشايخ الصوفية مثل «تكية عباد» بالقرب من مدينة تلمسان في الجزائر، و«تكية تافرطست» في صحراء «سبو» في مراكش، و«تكية تسكيدلت» في جنوب غرب مدينة «وهران»[3].

علاوة على التكايا والخانقاوات التي كانت تعدّ قاعدة عسكرية ضدّ

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص388.

(2) انظر: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي منذ البداية وحتى القرن الثاني الهجري**، مصدر سابق، ص47ـ48.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص48.

الأعداء، توجد الطرق الصوفية وكبار المتصوفة الذين شاركوا في الجهاد ضدّ الأعـداء. مثلًا، أوّل طريقة صوفية ظهرت في إيـران بل وفي تاريخ الإسلام، هي المرشدية أو الكازرونية التي أسّسها أبو اسحاق الكازروني الشهير بالشيخ المرشد (352ـ426هـ/ 963ـ1035م)، وكان داعية للجهاد ضدّ الكفار[1]. متصوّف آخر هو إبراهيم أدهم عاش في أوائل القرن الثاني الهجري. وقد نقل عن أحمد بن بكار قوله: «لقد شارَكنا إبراهيم أدهم في معركتين، كل معركة أشدّ من أختها، في إحداها كان في فريق مقاتلي عباس الأنطاكي، وفي الأخرى في مقاتلي محكاف، لم يأخذ شيئًا من الغنائم الحربية ولم يأكل شيئًا من البضاعة الرومية، قدّموا له عسلًا ودجاجًا مشويًّا فرفض أن يأكل، قائلًا: إنّه حلال لكنّي أحتاط، كان لا يأكل إلّا من زاده، كان يصوم، اشترك في الحملات البحرية في كلا المعركتين، لم يكن يأخذ شيئًا من غنائم الحرب»[2]، تقول بعض الروايات أنّه دفن في إحدى الجزر الرومية التي قاتل فيها، بالقرب من حصن يقال له سوكين أو سوفنن[3]. مجاهد آخر من المتصوفة الذين عاصروا إبراهيم أدهم هو شقيق البلخي (م 194 / 190 هـ) يقال إنّه تلميذ الإمام موسى الكاظم عليه السلام، وقُتل في معركة خُتَلان بطاجيكستان[4]. كما لعب ابن عربي دورًا مهمًّا في تحريك السلاجقة الروم ضدّ الصليبيين[5]. وكذا، الشيخ أحمد العلوي أحد متصوفة القرنين الحادي عشر والثاني عشر الذي وقف بوجه جميع الحركات غير

(1) مادلونگ، **فرقه هاى اسلامى**، مصدر سابق، ص84.

(2) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي منذ البداية وحتى القرن الثاني الهجري**، مصدر سابق، ص258ـ259.

(3) المصدر نفسه، 258ـ259.

(4) انظر: عبد الرحمن بن أحمد جامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، مصدر سابق، ص50.

(5) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي منذ البداية وحتى القرن الثاني الهجري**، مصدر سابق، ص48.

الدينية واصطرع مع الشيوعية في ذلك الوقت، وقد رفض علنًا عرضًا من الحكومة الفرنسية بمنحه التابعية الرسمية الفرنسية. والجدير بالإشارة هو أنّه لطالما حذّر من أخطار التغريب أي اتّباع العادات والتقاليد الأوروبية وأسلوب المعيشة الغربية، وكان ينتقد بشكل خاص المسلمين الذين يتزيّون بالزي الإفرنجي[1].

في فترات الضعف التي مرّت بها الحكومة العثمانية، وعندما استغلّت الدول الأجنبية الفرصة ودخلت الحرب ضدّها لتقسيم الإمبراطورية العثمانية، تناخى مشايخ الصوفية للدفاع عن الوطن بالسلاح في المعارك التي عرفت بمعارك التحرير، حتى انتهى الأمر بالدولة العثمانية أن فقدت أراضيَ واسعة من مستعمراتها المنتشرة في القارات الثلاث آسيا وأوروبا وأفريقيا الواحدة تلو الأخرى، حتى جاء مصطفى كمال أتاتورك فأعلن تأسيس جمهوريته التركية في 1302 هـ/ 1923م، وذلك بفضل الدعم اللّامحدود الذي قدّمه مشايخ الطرق الصوفية ونفوذهم القوي. بعد ذلك بدأ مصطفى كمال ثوراته البنيوية الثقافية وهو ما دفع ببعض المتصوفة إلى الثورة ضد سياساته الثقافية. أحد المشايخ واسمه سعيد كرد أعلن أنّ الدين في خطر فثار هو وأتباعه لكنّ ثورته قمعت بوحشية وانتهت نهاية دموية إذ أعدم شنقًا مع 49 شخصًا من أتباعه. وقد أدّت تلك الحوادث إلى تشديد الخناق على الحركة الصوفية إذ بعد 10 أشهر من ذلك التاريخ أي في الثلاثين من شهر نوفمبر/ تشرين الثاني صدر قانون رقم 677 الذي أعلن في إحدى مواده إنهاء عمل التكايا الصوفية التي مارست نفوذًا ودورًا مهمًّا في تاريخ الأتراك الذي امتدّ على مدى ألف عام.

---

(1) انظر: مارتين لنگز، **عارفى از الجزاير**، ترجمة: نصر الله پور جوادي؛ المركز الإيراني لدراسة الثقافات، 1981م، طهران، ص145.

2ـ3ـ الأخوة

مظهر آخر من المظاهر الاجتماعية الصوفية يتجلّى في ثقافة المحبة والأخوة والدور الذي لعبته في نشر الوئام بين المتصوفة الذين وضعوا الحديث الشريف: «المؤمن مرآة المؤمن»[1] كمبدإ عام وسام في علاقاتهم الاجتماعية[2]. طبعًا لا يخفى أنّ تأكيد الزهاد الأوائل كأن دائمًا على الخلاص والفلاح الشخصي، حتى ظهر بعد ذلك مفهوم الفتوة بين أخوة الدين الصوفيين وتوسّعت دائرته. إحدى القواعد الرئيسية للتصوف هي أن يؤثر الفرد الآخرين على نفسه (الإيثار)، وأن يتنازل عمّا هو عليه من شأن واعتبار من أجل بني جنسه. «فالمتصوف ينقض صيامه [الاستحبابي] إرضاءً لأخوته في الطريقة، لأنّ ثواب إدخال السرور في قلب أحد الأخوة المحتاجين للطعام بالتأكيد هو أكبر من البقاء على الصوم [الاستحبابي]»[3]، وقد روي عن أبي الحسن الخرقاني قوله: «ليتني أموت بدلًا من جميع الخلق، حتى لا يموت أحد منهم، ليتني أحاسب بدلًا من جميع الخلق، حتى لا يُحاسب أحد منهم في يوم القيامة، ليتني أعاقَب بدلًا من جميع الخلق حتى لا يدخل أحد منهم جهنم»[4]. وفقًا لهذا المنظور «فإنّ من يقصر عن خدمة الأحبة والأخوة يلقى ذلًّا لن ينجو منه أبدًا»[5]. والحقّ أنّ السلاسل الصوفية كانت تلعب في أحيان كثيرة دورًا شبيهًا بدور منظمات الصداقة والفن والنقابات والجمعيات الخيرية في عصرنا.

---

(1) حسين بن محمد تقي النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، لبنان، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، 1987م/ 1407هـ، ج9، ص49.

(2) آن ماري شيمل، **ابعاد عرفانى اسلام**، مصدر سابق، ص381.

(3) عبد الرحمن بن أحمد جامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، مصدر سابق، ص124.

(4) نقلًا عن: نخبة من المؤلفين، **ميراث تصوف**، تنقيح: ليونارد دلويزان، ترجمة: مجد الدين كيواني، ج 1، طهران، منشورات مركز، 2005م، ص16، مقدمة الكتاب بقلم جواد نور بخش.

(5) عبد الرحمن جامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، مصدر سابق، ص268.

يقول الشاعر المتصوّف الشهير عبد الرحمن جامي إنّ على المتصوف أن يعذر أخاه ويتعامل معه على نحوٍ لا يضطرّه إلى الاعتذار[1]. يؤمن أهل التصوّف بأنّ بعضهم لبعضهم الآخر، وأنّهم لم يكونوا يخفون سرًّا عن بعضهم، في الحقيقة، كانوا يعيشون نوعًا من حياة جمعية. لا ينبغي للدرويش أبدًا أن يقول «هذا حذائي»، أو «هذا الشيء لي»، يجب أن لا يكون له أيّ مُلك شخصي، ومن امتلك شيئًا فيجب أن يُشرك فيه إخوته الآخرين، وإلّا فإنّه سيفقد منزلته الروحية[2]. يشعر أهل التصوّف، لا سيّما الذين يتّبعون شيخ الطريقة نفسه، بأنّهم يعرفون بعضهم منذ الأزل، وبذلك فهم يشكلون أسرة روحية واحدة[3].

لقد انبثقت من رحم هذه النشاطات الاجتماعية للفرق الصوفية روحٌ ونظرة جديدة نقلت التصوّف من مذهب النخبة المجتمعية إلى حركة عامة وشعبية، ما أتاح نشر مبادئه وعقائده على جميع مستويات المجتمع. لم تقتصر هذه الحركة الجمعية على المسائل العادية والدنيوية فحسب، وإنّما امتدّت إلى المسائل الروحية أيضًا. تمامًا، كما كان يرغب المتصوفة في تقاسم ما يملكون ماديًّا ودنيويًّا مع الأشخاص الآخرين، كانوا يرغبون في أن يتقاسموا معهم أفضل ما يملكون من ثروة روحية أيضًا، أي، سبيل النجاة والفلاح للبشر[4].

2ـ4ـ التأثير على الثقافة العامة

إذا صحّ أنّ الفقهاء كان لهم نفوذ كبير على الزعماء السياسيين وعلى نخب المدينة وطبقات التجار، صحّ أيضًا أنّ نفوذ المتصوفة لم يقتصر

(1) انظر: المصدر نفسه، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص169.

(3) المصدر نفسه، ص385.

(4) المصدر نفسه، ص386.

على نخب المدينة والحكام السياسيين؛ بل كان يشمل طبقات الصنّاع والحرفيين، وحتى شرائح القرويين. كان من عـادة المتصوفة الترحال المستمر إلى جميع الأقطار، وكانت هذه ميزة تحسب لهم مقارنة بعلماء المدينة المتسمّرين في أماكنهم، فزاد تأثيرهم على الثقافة العامة وتوسّعت قاعدتهم الجماهيرية[1].

ولا يفوتنا أن نذكر هنا دور الخانقاوات الصوفية وتأثيرها على الثقافة العامة والتي كانت تتّسم بسمة اجتماعية وثقافية خالصة. يتحدّث ليونارد لويزن عن الدور الثقافي والعام للخانقاوات في القرنين السادس والسابع فيقول:

في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي انتشرت مؤسسة الخانقاه في جميع الأمصار الإسلامية التي اصطبغت بالثقافة الإيرانية، وبلغت ذروة نفوذها الاجتماعي والسياسي. ويتناول أحمد علي رجائي انتشار تصوف الخانقاه فيذكر بأنّه في القرنين السادس والسابع الهجريين/ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين: «لم تكن تلك الخانقاوات وقفًا على المتصوفة؛ بل كانت محلًا لاستراحة المارة والمسافرين وتناول الطعام ثمّ مواصلة رحلتهم، وكان ذلك، في حدّ ذاته، مؤثّرًا في جذب الناس، خاصة إذا ما علمنا أنّ الجميع كان بمقدوره حضور مجالس الوعظ والإرشاد والسماع، ومن البدهي أن البساطة والصفاء اللتين تميّزان حياة المتصوفة كانتا تجعلان من الإنسان العادي محبًا ومن المحبّ والهًا. وقد بلغت هذه الخانقاوات شأنًا في ذلك الزمن دفع الحكومات آنذاك أن يضفوا شيئًا من الاعتراف عليها فلقّبوا شيخ الخانقاه بـ«شيخ الشيوخ» على غرار قاضي القضاة، وكان يتمتّع بمنصب دنيوي». وعلى حدّ قول الباحث قاسم غني،

---

(1) انظر: حميد دباشي، **شرايط تاريخي تصوف ايراني در عصر سلجوقي، ميراث تصوف**، نقلًا عن: نخبة من المؤلفين، **ميراث تصوف**، مصدر سابق، ج1، ص202.

فإنّ الخانقاه في تلك العصور كان ذا بعد خاص وآخر عام. تمثّل البعد العام والاجتماعي للخانقاه في إرشاد الناس خارج مجالس الطريقة، وكانت هذه النصائح والإرشادات العامة ترتبط بمختلف الموضوعات الأخلاقية وكذلك الدعوة العامة للأصول العقدية للصوفية. أمّا البعد الشخصي الفردي فكان عبارة عن الصوم والمراقبة والعبادة والخلوة. كانت أجواء الخانقاه تتميّز بالحيوية والنشاط بفضل إجراء مراسيم السماع التي كانت تقضي بشكل خاص على جميع الفوارق الطبقية. هذا الخليط الجريء من الطبقات المختلفة لن تجد له مثيلًا في أيّ محفل من محافل أوروبا في القرون الوسطى. يقول المارشال هاجسن (في وصف التصوف الطريقي في إيران): «لعلّ الصوفية كانت الأكثر نجاحًا من نظيراتها في أيّ ثقافة رئيسية أخرى في المزج بين النخبوية الدينية والنزعة الشعبية الاجتماعية»[1].

وعلاوة على طبيعة سلوك المتصوفة والصيت العام للخانقاوات التي لعبت دورًا مهمًّا في وصل الثقافة الصوفية بالثقافة الشعبية العامة، فقد برزت الأهمية الاستثنائية لحكمة وأدب الطرق الصوفية في الربط بين الكلام الشعبي العام وتقنين النسق الفكري للمتصوفة في أوساط الناس العاديين في الأسواق والأزقة، وقد تجسّد ذلك عبر ظهور الأدب الصوفي لا سيّما الشعر الصوفي ونفوذه في الثقافة الشعبية العامة. للأستاذ عبد الحسين زرين كوب الباحث المرموق رأي في هذا المجال (دور الصوفية في الثقافة الإيرانية) نعرضه هنا لأهميته:

لم يقتصر التراث الصوفي على الحكمة والأدب أو أسلاف الطريقة وطرق تربية هذه الشريحة، فدائرة تأثير وجود المتصوفة في المجتمع الإسلامي -خاصة في إيران- أوسع من ذلك بكثير. إنّ نفوذ المبادئ

---

(1) ليونارد لويزان، مرور اجمالي: اسلام ايراني وتصوف ايراني وار، از كتاب ميراث تصوف، نقلًا عن: (المصدر نفسه، ص52_53).

الصوفية في أخلاقنا وعاداتنا القومية واضح للعيان؛ بل إنّ تأثير التصوف على شؤون حياتنا اليومية ـ من البيت حتى السوق ـ أمر مشهود. مثلًا، شيوع فن الخط وأعمال الكيمياء والسحر والمتسوّلين الذين يحملون الكشكول (صندوق التسوّل) بأيديهم، آداب الرجولة والشهامة، وانتشار العرافة وقراءة الطالع، وجميع هذه العادات موجودة إلى يومنا هذا تقريبًا، فضلًا عن الخانقاه ومراكز الإيواء والحروب الحيدرية النعمتية التي أصبحت مهجورة تقريبًا في يومنا هذا. نتلمّس في جميع هذه المظاهر آثار حضور التصوف، أضف إلى ذلك شيوع التسبيح وأوّل ظهوره في ما يبدو كان في أشعار أبي نؤاس، وفي الحقيقة، ذلك كلّه هو من بقايا التراث الصوفي. وفي الرياضة المحلية القديمة وتشكيلات «بيوت القوّة» (زورخانه) تبدو آثار التصوف شاخصة أيضًا. ولا تقتصر الصبغة الصوفية على بعض المصطلحات التي درج أبطال الرياضة على استخدامها مثل «المرشد» و«الطهارة» و«الرخصة» و«الكسوة» و«الإزار» و«حرمة المئزر» و«صفاء القدم»، وإنّما شمل هذا التأثير كذلك بعض آداب الرياضة المحلية القديمة. فمثلًا بعض أبطال الرياضة القدماء مثل پورياي ولي الذي يبدو أنّه اشتهر بلقب «قتالي خوارزمي» كان من المتصوّفة، وتظهر لنا جليًّا آثار أهل الفتوة والرجولة في تشكيلات «بيوت القوّة». وقد غلب أيضًا على القصص الشعبية العامة مفهوم الصوفي الذي يبشّر بالسعادة ويبرئ المرضى، وأحيانًا مظهر الحق والقناعة، وعلى أيّ حال، فإنّ صورة الصوفي في الأساطير والقصص بارزة للعيان. عدا ذلك، تركت شؤون التصوف وآدابه تأثيرًا على الألفاظ العامة والأمثال والحكم الشعبية العامة أيضًا، على سبيل المثال مصطلحات من قبيل: ابن الوقت (حيّان الفرص)، العزلة الأربعينية، أهل المعرفة، الإفاضة، الانقباض، الفناء في الله، تفريغ الخرقة، التسوّل بالكشكول، نداء يا حقّ، وغيرها من الألفاظ في اللغة الفارسية التي تذكر بنفوذ التصوّف وتأثيره المستمر. هذا، فضلًا عن عبارات: تحفة الدرويش ورقة خضراء، لا تذهب إلى الحانة بدون مرشد، يكبو من النعاس أفضل من المرشد، أينما حلّ الليل بالدرويش فهو مقامه، درويش وقلب مسرور، عشرة دراويش ينامون

تحت بساط صغير، الليل طويل والدرويش صاح (عاطل)، الصوفي حيان للفرص يا صديقي، في فجر واحد يصنع الصوفي عيدين، كشمشة واحدة وأربعون درويشًا، نَفَس الدرويش حق، هَيْ هَيْ جَبَليّ قُم قُم[1]، وغيرها من العبارات الكثيرة التي تزخر بها اللغة الفارسية، وتمّ اقتباس بعضها عن طريق الأدب الرسمي، ولا شك في أنّها جميعًا قد شاعت في اللغة العامية بتأثير من نفوذ التصوف. ومن أجل تبيين تراث التصوف وقيمته لا مفر من أخذ هذه المجموعة بنظر الاعتبار[2].

3ـ النظرة الإيجابية للدنيا والنشاطات الدنيوية

تعدّ النظرة إلى الدنيا والشؤون الدنيوية إحدى الأعمدة الرئيسية والمبادئ المهمة في النظرة الحضارية، ومثل هذا الاهتمام بالدنيا وقضاياها كان موجودًا عند المتصوفة (في عين زهدهم وورعهم) ومثال ذلك ما نلاحظه عند أهل الفتوة والشهامة الصوفية بحيث إنّ أكبر وأهم فرق يميّز أهل الطريقة عن أهل الفتوة يتمثّل في الأهمية التي يوليها أهل الفتوة للدنيا. فالكسب الحلال وامتلاك مهنة، والإيثار، ومساعدة الأخوان والتعاون هي من الشروط الرئيسية لأهل الفتوة. فبينما تنأى كثير من الطرق الصوفية بأتباعها عن الدنيا، يقرّب الفتوة السالك نفسه من الدنيا ومنافعها، طبعًا من دون أن يكون الهدف من ذلك تحقيق منفعة شخصية أو خاصة؛ بل مساعدة الناس والأخـوان[3]. إنّ أهل الفتوة في عين نزوعهم للدنيا، يؤكدون على القناعة، والشرط القائل بأنّه لا ينبغي للأخ أن يملك أكثر من 18 درهمًا، هو

---

(1) مطلع قصيدة لأحد مشاهير مشايخ التصوف وهو عبد الرحمن خالص طالباني تحت عنوان: «جذبه ي عشق». (المترجم)

(2) انظر: عبد الحسين زرين كوب، **ارزش ميراث صوفيه**، طهران، منشورات امير كبير، 1983م، ص177ـ178.

(3) انظر: عبد الباقي گولپينارلي، **فتوت در كشورهاى اسلامى ومآخذ آن**، ترجمة: توفيق هـ سبحاني، ط1، طهران، منشورات روزنه، 2000م، ص119.

من شروط هذه القناعة، ولكن حتى القناعة تستبطن فكرًا اجتماعيًا. «ليس الأخ من يربح 18 درهمًا، فهذا الشرط لا يتعلّق بالربح؛ إذ بمقدار ما يجني، يكون ربحه. ولأنّه كلما زاد ربحه، زادت بالنسبة نفسها مساعدته للأخوان، فإنّه لذلك يسعى إلى زيادة ربحه. فقط ربحه قابل للطرح هنا، فهو لا يستطيع أن يُبقي لنفسه أكثر من 18 درهمًا»[1].

الشيء المهم عند أهل الفتوة هو اهتمامهم بالصناعة في عين تأكيدهم على السلوك والعرفان والذكر والزهد وغير ذلك. وفق هذا المنظور، فإنّ الأخ يهتمّ بآداب العبودية وطريقة السلوك وأسلوب الحياة الدنيوية في الوقت نفسه الذي عليه أن يكون صاحب صنعة.

كانت عقيدة كبار المتصوفة والمشايخ هي وجوب أن يكون للمرء عملًا، ومن أجل تشجيع المتصوفة على العمل، كانوا هم أنفسهم يعملون، مثلًا، السري السقطي (د. 255 هـ/ 871 م) كان يبيع سقط المتاع في سوق بغداد، وأبو القاسم الجنيد (د. 295 هـ/ 910 م) كان زجّاجًا، وينقل القشيري (د. 465هـ/ 1072م) أنّ أبا الحسين النوري كان: «كل يوم... يفتح باب دكانه وهو صائم وكان أهل السوق يخالون أنّه يأكل في بيته، وأهل البيت يخالون أنّه يأكل في السوق، وظلّ على هذا الحال مدّة عشرين عامًا»[2].

في أوساط أهل الفتوة، من كان يمتلك حِرفة، كان يتوسّع فيها لتصبح له تشكيلات، ولتنتقل أسرار الحِرفة يدًا إلى يدٍ ومن فرد إلى فرد، ومن هذا الطريق ينفتح باب التعاون والتعاضد، ويحول ذلك دون تطفل الدخلاء ونفوذهم إلى داخل تلك التشكيلات. ويلعب هذا القدر من الاهتمام بالدنيا بين أهل الفتوة، وكذا، هذا القدر من التعاون والتعاضد دورًا مهمًّا

---

(1) المصدر نفسه، ص119ـ120.

(2) جوادي نور بخش، «ویژگی های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده های هجری»، ص15.

في الحالات الضرورية في تأسيس الحكومة واستحداث التشكيلات الاجتماعية، ومن بينها يمكن الإشارة إلى الدور المهم لأهل الفتوة في تأسيس الدولة العثمانية. والملفت هنا أنّ أهل الفتوّة لعبوا دورًا في تأسيس الدول، وبالمقدار نفسه، كان له دور في بناء القرى وتوطين الناس في مختلف المناطق[1].

لعلّ ما يستدعي الوقوف والتأمّل عنده هو أنّ أهل الفتوة وبفضل مبدإ التعاون والتعاضد والخصوصيات العقدية التي انطوت عليها تدابيرهم الدنيوية استطاعوا التصدّي لنفوذ الحكومات وتحاشيه [في الوقت نفسه]، فحتى رجوع الإخوان إلى المحاكم الرسمية لم يكن يتماشى مع مرامهم؛ إذ كانوا يواصلون حياتهم الاجتماعية من خلال تشكيلات خاصة بهم. «قدر تعلّق الأمر بالنشاطات التنظيمية أو المؤسّسية، فإنّ الخانقاوات الصوفية كانت قد استقرّت وترسّخت، وكانت تُرعى وتُدار بشكل جيّد أيضًا دون أن يتلقّى المتصوفة أيّ دعم مالي من الحكومات، فهذه التشكيلات كانت تنهض بمسؤولياتها بهمّة المتصوفة أنفسهم ومساندة مريديهم فقط، وكانت شؤون الخانقاوات تسير بضبطٍ ونظام عاليين»[2].

وعلاوة على ارتباط تشكيلات ومشايخ الحِرف ببعضها عن طريق الاجتماعات، كانت تربطها أيضًا علاقات بتشكيلات الحِرف في المدن الأخرى. فعدا المجموعة المؤلّفة من 24 حِرفة، كان يوجد مجلس المختارية الذي يتألّف من عدد من المخاتير أو العُمَد (جمع عمدة) يجتمعون دوريًّا في الجمعة الأخيرة من الشهر القمري. كان زعيم المخاتير يرأس مجلس المختارية ويتمّ انتخابه من بين المخاتير الأحياء، وكانت مهمّته الإشراف على المتصدّين أو المباشرين، والاستماع إلى الشكاوى،

(1) انظر: عبد الباقي گولپينارلي، **فتوت در كشورهاى اسلامى ومآخذ آن**، مصدر سابق، ص118.

(2) محمد ضياء الدين أحمد شكيب، **نقش صوفيان در تغيير جامعه دكن 1500ـ1750م**، نقلًا عن كتاب: مجموعة من المؤلفين، **ميراث تصوف**، مصدر سابق، ص617.

والسعي إلى حلّ جميع المشاكل بين الحرفيين، ومعاقبة المتجاوزين منهم، دون فتح الباب أمام تدخّل الحكومة. كان المجلس يعقد اجتماعًا كلّ عام ولمدّة ثلاثة أيام، أو في الحالات الطارئة بمشاركة رجال الحكومة لتنظيم أوضاع الحِرف، وكذلك كانت تُنظّم جولة ترفيهية مرّة واحدة في السنة لتقوية الصلات والتضامن بين الحِرف، وتعزيز الروح المعنوية للعمال من خلال الترفيه والاستجمام[1].

لقد كانت الفتوة تعبّر عن انصهار التشكيلات الحِرفية والمعتقدات الصوفية، وللارتقاء من مرتبة إلى أخرى أعلى منها كان يُشترط الأهلية والاستحقاق كما المهارة في الحِرفة. وكان طريق الفتوة طريقًا خاصًا يعنى بالنظم بشكل محدّد. فالشاب الذي كان ينخرط في حِرفة معيّنة عليه أن يمتلك المهارة اللّازمة، وإلّا لن يكون بمقدوره الارتقاء وفتح دكان خاص به. ومن خلال مطالعة مصادر القرن السابع عشر الميلادي/ الثاني عشر الهجري نجد أنّ مراسم الارتقاء وبلوغ مرحلة الأسطوية وشدّ المئزر إيذانًا بفتح الدكان كانت تجري مرّة كل خمس أو ستّ سنوات عند بعض الحِرفيين، وعند الصّاغة مرّة كل عشرين سنة، وفي طول المدة علاوة على التأكيد على الدقّة في الصنع والمشاقّ التي تعترض طريق التطوّر والنجاح، فإنّها تشير أيضًا إلى مدى الاحترام الذي كان يكنّه الحِرفيّون للمهنة والاختصاص لئلا تقع الحِرف والمهن الاختصاصية ضحية نوع من التساهل والتسيّب[2]. وفي هذه الحالة، كان على المراهق أن يخدم عند معلّمه من أجل أن يقف على أسرار المهنة ويجيد فنون الصنعة التي اختارها. إنّ السالك من خلال اختياره أبا الطريق أو رفيق الطريق كان، في الحقيقة، يتعهّد باتّباع شرعة الفتوة، وكان يكنّ احترامًا للأب والرفيق طوال حياته ويمدّ لهما يد العون. كان كلّ شيء

(1) عبد الباقي گولپينارلي، فتوت در كشورهاى اسلامى ومآخذ آن، مصدر سابق، ص131ـ 132.

(2) المصدر نفسه، ص120.

في طريق الفتوة يجري وفق نظام ونسق، لم يكن ولا ينبغي لأحد، بما في ذلك أعلى الأفراد في هذا الطريق، أن يتصرّف على هواه، كان يُؤذن للأشغال الجديدة عبر قرار جماعي لأهل هذا الطريق فقط، وبهذه الوسيلة كان أهل الفتوة متكيّفين مع الزمان والمكان المحيط بهما[1].

كان أهل الفتوة، مضافًا إلى الشروط العامة وهي (الرجولة والبلوغ والعقل والدين الإسلامي واستقامة الأحوال والمروءة والحياء) يضعون خمسة شروط خاصة وضرورية هي: التوبة النصوح، الزهد في الدنيا، قلب ولسان صادقان، الاقتداء الصحيح بالمشايخ وإغلاق باب الأهواء على النفس. وقد وصل عدد هذه الشروط لاحقًا إلى 72 شرطًا يطلق عليها مواصفات أهل الفتوة وهذه الشروط من قبيل: الصدق، مساعدة الآخرين، الانعتاق من هوى النفس، عفة النفس والعين، الوفاء، الصفح عن الصديق والعدو، الاحتراز من السبّ والهذر، أن يعتبر المرء نفسه ضعيفًا كالنملة، تحقيق آمال المحرومين والبؤساء ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، الاحتراز من امتداح النفس والإشارة إلى الأعمال الجيدة (إلّا لتشجيع الآخرين)، تجنّب الأنانية والتكبّر، التمسّك بالحلم والأناة، عدم الشكوى من الآخرين، اتّباع نهج الزهد، تجنّب الغش، تطهير القلب من الأحقاد، تجنّب تعظيم النفس، لين الكلام ودماثة الخُلُق، الحرص الكافي على الاهتمام بالفروض وأدائها، التعامل مع الآخرين بمروءة، الارتياض، عدم الذهاب إلى مكان دون دعوة، المداراة مع الشيوخ والصفح عن الشباب، نصح الأصدقاء والحريصين في السر، مراعاة حدود الأدب، عدم ذكر الآخرين إلّا بالحسنى، عدم الالتفاف حول المعاصي، تربية الآخرين دون إحراجهم (شيبًا كانوا أم شبابًا)، عدم إعطاء الخرقة إلى كلّ شرير، القناعة، تقديم عبادة الله ودعائه على كل عمل آخر، الاستحواذ على قلوب الناس بالإحسان والمروءة،

---

(1) المصدر نفسه، ص120 ـ 121.

سبّاق إلى الإحسان، الحرص على الآخرين كشمعة تنير للآخرين[1].

ولا بدّ من القول إنّ هذه الأخلاق والفتوة في عين انضباطها في القضايا المهنية والحرفية، فهي حاضرة في التعامل التجاري والاقتصادي أيضًا، فالالتزام بكلمة الشرف في تلك التعاملات كان الظهير الأخلاقي للنشاطات التجارية في المدن، وكانت تعدّ الأساس الأخلاقي للفتوة في المجالات الاقتصادية والعملية، فبعض الحِرف كانت مجانبة لمعاني الفتوة، وفي المجتمع العراقي المسلم كانت بعض الأشغال بعيدة عن شأن الرجولة والفتوة[2].

ولعلّ من المثير أنّ أهل الفتوة كانوا في القضايا العسكرية أيضًا يسجّلون حضورًا قويًّا ضدّ القوى والأمراء المناوئين. وقد جنّد بعض الخلفاء مثل الخليفة العباسي الناصر بالله (م 622 هـ) الفتيان واستعان بثقافة الفتوة في المجال العسكري، وأدّى ذلك بالتدريج إلى ظهور نظام شبيه بالفروسية في أوروبا، وعلى الرغم من انتهاء الفتوة الناصرية هذه مع انتهاء عمر الخلافة العباسية في العراق، إلّا أنّها وجدت استمرارًا لها في دولة السلاجقة الروم[3].

لقد ارتبطت ثقافة الفتوة بتقاليد الفروسية (شبيهة بطبقات الفرسان المحاربين، مثل أتباع الكنيسة الأوروبيين في الغرب في القرون الوسطى) وكذلك بالحياة الاقتصادية للمجتمع الإسلامي في نهاية العصر العباسي (تمامًا مثلما كان قائمًا في عصر ما قبل الشاعر جلال الدين الرومي إذ كانت الفتوة تمثّل عنصرًا اجتماعيًّا-اقتصاديًّا مهمًّا في هضبة الأناضول وبلاد فارس أوائل القرون الوسطى)، والأمر الملفت للانتباه هنا هو النفوذ

(1) انظر: مجموعة من المؤلفين، **كتابشناخت اخلاق اسلامى**، قم المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص247-248.

(2) انظر: عبد الحسين زرين كوب، **جستجو در تصوف ايران**، مصدر سابق، ص348.

(3) المصدر نفسه، ص351.

الصوفي على التركيبة الاجتماعية، أي، أكثر الأبعاد خارجيةً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. لقد تركت الوشائج الاجتماعية التي تبلورت عبر تشكيلات الفتوة والحرفيين المرتبطين بطبقات الفتوة هذه تأثيرًا عميقًا على مجموع المجتمع الإيراني في ذلك العصر، لم يكن ذلك بسبب العوامل الاقتصادية وحدها؛ بل كانت تشير إلى امتزاج العوامل الاقتصادية بالأخلاق من جهة، وبالجمال والفن من جهة ثانية[1].

وهكذا، فإنّ آداب الفتوة وأصولها التي كانت تغطّي جميع مناحي الحياة امتدّت وتوسّعت لتشمل المسائل الرياضية في قاعات رياضة الزورخانه التقليدية المحلية. ولا تزال الغاية الأخلاقية المثلى لبيوت القوّة تحمل هذا الأثر من ثقافة «الفتوة» القائمة على مراعاة حرمة الشيوخ ومراتبهم تحت عناوين الرواد الأوائل، الوسائط، الفرسان، والأبطال، كما هو الحال مع لقب المرشد الذي هو من بقايا تأثيرات التصوف»[2]. وهذا التقليد والنظم الاجتماعي للفتيان نفساهما ظهرا في الخانقاوات والتكايا (وكان موازيًا للمدرسة). كان التعليم في الخانقاوات ذا سلسلة وبموجب إجازة[3].

والجدير بالانتباه هو انضمام جماعات حِرفية غير مسلمة أيضًا إلى تيار الفتوة، متّبعةً التقاليد والأصول الخاصة بالفتوة نفسها، وقد انصهرت هذه الجماعات في التعاليم والعادات الخاصة بالفتيان، بحيث إنّه وحتى فترة قريبة كان غير المسلمين يشتركون في أسواق اسطنبول في مراسم الدعاء والابتهالات لشيخ حرفيي البازار وإمام جماعة مسجد البازار،

---

(1) حسين نصر، **ظهور وتحول تصوف ايرانى**، نقلًا عن كتاب: تراث الصوفية، تنقيح: ليونارد لويزان، ص39ـ40.

(2) عبد الحسين زرين كوب، **جستجو در تصوف ايران**، مصدر سابق، ص351.

(3) المصدر نفسه، ص163.

وكانوا يتبرعون بالمبالغ النقدية لصندوق التبرعات في البازار، وفي المقابل يستفيدون من القروض التي كان يمنحها هذا الصندوق[1].

ويبيّن استقطاب غير المسلمين من قبل المتصوفة (أهل الفتوة وأهل الطريقة) حجم القدرات الثقافية الباهرة التي كان يتمتّع بها هؤلاء المتصوفة، وأبرز مثال على ذلك ما يُلاحظ عند متصوفة دكن في تعاطيهم مع غير المسلمين، يقول أحمد شكيب في هذا الموضوع:

بإزاء النظرة الانحصارية للعلماء السطحيين ـسنّة كانوا أم شيعةـ كانت لمتصوفة بلاد الدكن علاقات جيدة مع الجماعات غير المسلمة التي كانت تشكل غالبية المجتمع. لقد كان المتدينون الهندوس والشيوائيون والهريجن وسكان القبائل يساهمون في تنظيم فقرات من مراسم الأعراس في الخانقاوات. وأينما حلّ المتصوفة في دكن كانوا لا يدعون مجالًا للشك بانتمائهم لبلاد الهند. كانت الجماهير تعتبرهم باستمرار حماةً لهم، وكان المتصوفة هم المسؤولين إلى حد كبير عن الاستقرار في المجتمع والارتقاء بروح الإسلام، وكانوا يكنّون احترامًا لسائر الأديان[2].

يشرح الباحث فرهنگ جهان پور دور التصوف في خلق الجسور بين الإسلام والمسيحية فيقول:

«كان التصوف جسرًا يصل بين الإسلام والمسيحية، لقد أظهر التصوف للغرب الوجه العرفاني للإسلام فساعد بذلك على التخفيف من التعصّب الديني، وفي الوقت ذاته أتاح للمسلمين ترويض روح الوحدة العالمية في داخلهم، وبالتالي اعتبار المذاهب الأخرى لا كفرق منحرفة بل كأوجه وتمظهرات عدّة لحقيقة روحانية واحدة. إذا كان للإسلام أن يركز نفوذه في الغرب ـبرأيي سوف يكون له هذاـ فإنّ جاذبيته ستكون مدينة

(1) عبد الباقي گولپينارلي، فتوت در كشورهاى اسلامى ومآخذ آن، مصدر سابق، ص121ـ125.

(2) محمد ضياء الدين أحمد شكيب، نقش صوفيان در تغيير جامعه دكن 1500ـ1750م، نقلًا عن كتاب: نخبة من المؤلفين، ميراث تصوف، مصدر سابق، ص618.

بلا شك إلى الأناشيد والأشعار التي كتبها جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وابن عربي وسائر المتصوفة المسلمين[1].

على أنّ الأفول التدريجي للتشكيلات التي ولدت من رحمها الفتوة، وذهاب النظم الذي جلبته هذه التشكيلات في أوساط مجموعة الحِرف، قابله في الجهة الأخرى بزوغ فجر الثورة الصناعية في أوروبا من خلال ظهور الوسائل المحلية الصغيرة فمهّد ذلك لزوال نظام الحِرف لأهل الفتوة، وأنهى عمليًا الصناعات اليدوية البطيئة[2].

4ـ السياسة والتصوف

في البدء، لا بد من القول بوضوح إنّ بعض المتصوفة، مثل الحسن البصري، لم تكن لديهم الرغبة في ممارسة أيّ نشاط سياسي. فعندما ثار

---

(1) فرهنگ جهان پور، **رويارويى هاى غرب با ادبيات صوفيانه ايرانى**، نقلًا عن كتاب: **ميراث تصوف**، مصدر سابق، ص136ـ137. والجدير بالذكر أنّ الغرب ما يزال حتى يومنا هذا يظهر حبًا كبيرًا بالتصوف الإسلامي للأسباب التي ذكرت أعلاه. يقول السيد حسين نصر في هذا المجال: «خارج إيران الكبرى، نلاحظ اهتمامًا متزايدًا بالثقافة والتصوف الإيراني في محافل الغربيين، إنّ هذا لخير تعبير عمّا يجيش في وجدانهم. أساسًا، إنّ هذا الحب يعكس الغربة العميقة التي تشعر بها الروح تجاه أرض الأجداد، ذلك أنّه عندما تُفقد الأرض الناسوتية، لا يتبقى للمرء سوى الأرض اللاهوتية. إنّ التصوّف وسيلة تحلّق بنا إلى دار الملكوت، هذه الوسيلة تعبّر عن حقيقة حيّة وماثلة ليس فقط بالنسبة إلى الإيرانيين والأفغان الذين تغرّبوا بأبدانهم عن أوطانهم؛ بل لكل من يشعر بالنفي الروحي. جميع البشر الذين يحملون بقايا وجود روحاني يعانون من الغربة في هذه الدنيا. يقول النبي الأكرم (ص): «عاش الإسلام غريبًا ويعود غريبًا...» ثم يخلص إلى القول: «طوبى للغرباء»، إنّها لحكمة عظيمة تشرح حال جميع الذين يقاسون مرارة الغربة في هذه الدنيا. إنّ نداء التصوّف ليس موجّهًا إلى الإيرانيين والأفغان الذين يعيشون بعيدًا عن أوطانهم فحسب، وإنّما هو موجّه إلى جميع الرجال والنساء الذين تناديهم أرواحهم». (حسين نصر، **ظهور وتحول تصوف ايرانى**، نقلًا عن: (المصدر نفسه، ص47ـ48).

(2) عبد الباقي گولپينارلي، **فتوت در كشورهاى اسلامى ومآخذ آن**، مصدر سابق، ص133.

عبد الرحمن بن الأشعب على الأمويين وعامِلِهم الحجّاج بن يوسف في عام 81هـ، جهّز الأخير جيشًا لإخماد الثورة، فجاء في تلك الأثناء عدد من الأشخاص إلى الحسن البصري وطلبوا منه مساندة الثورة، وأخذوا يستعرضون مثالب الحجّاج قائلين: «يا أبا سعيد! ماذا تقول في محاربة هذا الطاغية (الحجاج)؟ الذي يسفك الدماء ويغتصب أموال الناس بغير حق، ولا يصلّي ويفعل كذا وكذا». فأجابهم قائلًا: أرى أن لا تقاتلوه! فإن كانت عقوبة من الله فلا تستطيعون دفعها بسيوفكم، وإن كانت بلاءً فالصبر أحجى حتى يحكم الله وهو أحكم الحاكمين»[1]. وفي موضع آخر، نُقل عنه موقف سياسي آخر حين سُئل: «لماذا لا تدخل على رجال الحكم وتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر»؟ فقال: «لا ينبغي للمؤمن أن يذلّ نفسه، لقد سبقت سيوفهم ألسنتنا، فلو حدّثناهم بهذا الكلام، لردّوا علينا بسيوفهم»[2]. ويروى أنّ الحسن البصري كان يدعو الناس إلى الصلح والوحدة، وكان يحذّرهم من الفتنة، وكان يحتجّ لذلك بالقول إنّ هذا الصراع هو من أجل دنيا فانية وزائلة لا تستحق أن يقتل المسلم أخاه المسلم من أجلها[3]. ومع ذلك كان يُدلي برأيه بشأن الحكومة (لا إعلان الثورة)، وكانت رسائله تتضمّن نصائح ومواعظ عامة، دون أن يذكر رأيًا خاصًّا حول الوقائع والحوادث الجارية. كان شعاره: لا ثورة على الحكم ولا كتمان للرأي عنهم، أي لا نتمرّد على ولاة الأمر ولا نغشّهم في الرأي[4].

متصوف آخر من أصحاب الحسن البصري حمل نظرة سلبية تجاه السياسة وهو محمد بن واسع الذي عُرض عليه تولّي القضاء فرفض وكان يتجنّب الانخراط في جهاز السلطة لأنّ الحكم، بحسب رأيه، يقوم على

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي منذ البداية وحتى القرن الثاني الهجري**، مصدر سابق، ص185ـ186.

(2) المصدر نفسه، ص185ـ186.

(3) المصدر نفسه، ص191.

(4) المصدر نفسه، ص188.

الظلم[1]. وفي خراسان ظهر الفضيل بن عياض أحد كبار مشايخ الصوفية الأوائل هناك، الذي كان يعارض السياسة، ويتحاشى التقرّب إلى السلطان وأعوانه وكان يقول: من اجتنب الاختلاط بهؤلاء ولم يُثقل صحيفة سيئاته، أفضل عندنا ممّن أقام الليل وصام وحجّ واعتمر وجاهد في سبيل الله وجالس هؤلاء»[2].

هذا النوع من الرفض من قبل المتصوفة للانغماس في الشؤون السياسية كان يعدّ أحيانًا بمثابة موقف سياسي سلبي، ومن أمثلته، موقف عين القضاة الهمداني المثير للاهتمام في مواجهة حكومة السلاجقة. فبرأيه أنّ نطق الولاة السلاجقة بالشهادتين كذب وباطل ما داموا في خدمة الحكومة! كان عين القضاة يحذّر مريديه من أنّ تهذيب المرء لنفسه لا يستقيم مع كونه في خدمة السلاجقة، والذين في خدمة السلطان، هم في ذكر السلطان قبل أن يكونوا في ذكر الله، وهذا دليل على عدم إيمانهم؛ بل إنّه يعلنها ببيان أكثر حدّة وصرامة بأنّ أتباعه بتعاونهم مع السلاجقة إنّما هم عمليًّا شركاء في المعاصي التي ترتكبها هذه الحكومة[3].

غير أنّه ليس جميع المتصوفة وقفوا مواقف مناهضة للحكام، فبعضهم وقف إلى جانبهم من منطلق رؤية إيجابية تجاههم؛ إذ سعى هؤلاء إلى استغلال نفوذهم ومناصبهم الاجتماعية لتنظيم الجهاز السياسي في الدولة الإسلامية والعمل على إصلاحه. ففي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلاي كان الشيخ أبو الحسن الخرقاني يستقبل السلطان محمود الغزنوي وكأنه هو الملك، المعاملة نفسها كان بابا طاهر عريان يتّبعها مع طغرل السلجوقي، وفي هذا دلالة واضحة على أنّ «هؤلاء المشايخ الأسطوريين لم يكونوا سياسيين فحسب، بل، في الحقيقة، كانوا المنفّذين

---

(1) المصدر نفسه، ص246.

(2) المصدر نفسه، ص305.

(3) انظر: أميد صفي، كتاب سياست ودانش در جهان اسلام، همسويي معرفت وايدئولوژي در دوره سلجوقي، مصدر سابق، ص391.

المهمّين للسلطة السياسية، وكان لهم دور كبير للغاية في كلّ هيئة أو مجموعة حكومية تعمل على إضفاء الانسجام والتماسك على النظام السياسي الإسلامي»[1].

ومن المظاهر البارزة على حضور المتصوفة في مجال السياسة هو تواجدهم في مفاصل الحكم وإدارة البلاد، وقد تجلّى ذلك بأوضح صوره خلال النهضة الشيعية الصفوية في إيران. فالصفويون في الأصل كانوا إحدى الفرق الصوفية التي تشعّب تنظيمها وتعاظمت قوتها حتى تحوّلت إلى مرجعية سياسية ثمّ استطاعت في النهاية الاستيلاء على جميع أرجاء إيران. طبعًا، قبل أن تتمكن ذرية الشيخ صفي الدين الأردبيلي في إيران من أن تهيّئ طريقتها ـ «ربّما بالاستعانة بتجربة الحركة البابائية لبابا إسحاق (638هـ/ 1240م) وأتباعه من ذوي القبعات الحمر وخصوصًا حركة الشيخ بدر الدين في آسيا الصغرى» ـ لقيادة الحركة (حوالي عام 850هـ) كانت إيران قد عرفت قبل ذلك تجربة الحركات الاجتماعية المستلهمة من مفاهيم التصوف مع الشيخ خليفة المازندراني (المقتول في عام 736هـ) وتلميذه الشيخ حسن الجوري (المقتول في عام 743هـ) اللذين أسّسا حركة السربدارية في إقليم خراسان، وبعد ذلك بنصف قرن مع فضل الله الحروفي (المقتول في عام 796هـ) الذي أسّس الحركة الحروفية الثورية الدينية لمناهضة الحكام[2]. والثورة التي قام بها أتباع الشيخ خليفة وحسن الجوري ألهمت ثورة أخرى ارتبط اسمها بالسيد قوام الدين المرعشي وأفضت إلى قيام دولة للسادة على النمط السربداري عجز حتى تيمورلنك عن إسقاطها، وقد استمرّت هذه الدولة مع دولة السادة في گيلان لفترة طويلة[3]. وبعد أن استقرّ الأمر

---

(1) المصدر نفسه، ص195.

(2) عبد الحسين زرين كوب، **دنباله جستجو در تصوف ايران**، طهران، منشورات امير كبير، 2001م، ص49.

(3) المصدر نفسه، ص53.

للدراوشة، استطاع السيد قوام الدين إنشاء دولة للسربدارية في مازندران على غرار ما فعل الشيخ حسن والشيخ خليفة في خراسان، غير أنّ بروز الصراعات الداخلية وظهور تيمور على الساحة قطع استمرار هذه الدولة[1]. وبالتزامن مع اضمحلال حركة سربداران سبزوار ونهاية عصر استقلال السادة المرعشية على يد تيمور گروكان، ظهرت حركة صوفية أخرى، أعني، الحركة الحروفية وقد مهّد لها فضل الله الأسترآبادي، لكنّها قُمعت بوحشية على يد ميرانشاه بن تيمور، غير أنّ تأثيرها استمرّ حتى بعد مقتل فضل الله[2].

5ـ التطويع على الظروف الزمكانية

مبدئيًا، تعدّ عملية التثاقف، بما تمثّله من تأسيس للثقافة وتأثّر بها، عملية سيكولوجية، وأنّ الأفراد، وليس الجماهير وحدهم، يتأثّرون بالعوامل النفسية والعاطفية التي تزخر بها النواحي الثقافية في حياتهم بشكل أكبر بالقياس إلى العوامل العقلانية والفلسفية المحضة. وبالنسبة إلى العوامل العقلانية والمعرفية، فإنّك تجد عامة الناس ينفرون من الموضوعات العقلية الجافة، ويفضّلون، في الغالب، المعارف المتاحة الميسّرة. وبسبب كون المعارف الصوفية في طبيعتها مزيجًا من المسائل الفطرية المتعلقة بعلوم الإنسان والتوحيد والقيم الأخلاقية، فإنّ الفهم الفطري لهذه المسائل والالتزام الفطري بها من قبل عامة الجماهير والنخب يصبح أمرًا سهلًا، وينسلّ بسرعة إلى ميدان القضايا والمفاهيم الثقافية في المجتمع[3].

ومضافًا إلى هذا الجانب العام الذي يسهّل تطويع التعاليم الصوفية على مختلف الظروف الزمانية والمكانية، فإنّ السلاسل الصوفية أيضًا كانت

(1) المصدر نفسه، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص55.

(3) حسين نصر، آموزه هاى صوفيان از ديروز تا امروز، مصدر سابق، ص60.

تطوّع نفسها مع كل عِرق أو شريحة اجتماعية في البلاد الإسلامية[1]. إمكانية التطويع هذه التي كانت تتمتّع بها السلاسل الصوفية جعلت منها أدوات مثالية لنشر التعاليم الإسلامية. وإنّها لحقيقة ناصعة لا يمكن التنكر لها وهي أنّ دخول أجزاء واسعة من بلاد الهند وأندونيسيا وأفريقيا السوداء في الإسلام إنّما كان بفضل الجهود الجبارة والمتواصلة لعلماء التصوف الذين سخّروا حياتهم وجسّدوا بصورة عملية الوظائف والتكاليف والمبادئ الأساسية في الفكر الإسلامي وبشكل متقن. مبادئ وعوامل صوفية مختلفة أثّرت في الإقبال على اعتناق الإسلام يمكن أن نذكر من جملتها ما يأتي: حب الله تعالى والتوكل عليه، حب النبي الكريم (ص)، حب البشر، عدم الاستغراق في المجادلات والصراعات المنطقية أو الفقهية.

ملاحظة أخرى سهّلت ارتباط المتصوفة بالثقافات الأخرى وهي استعانة وعاظ الصوفية باللغات المحلية بدلًا من اللغة العربية وهي اللغة الرسمية الخاصة بالعلماء والمتكلمين المسلمين، وبذلك ضيّقت من الهوّة التي تفصل بين العلماء من جهة وبين جماهير الناس من جهة ثانية، ومهّدت الظروف المناسبة للتفاهم وإبلاغ الرسالة السماوية إلى الشعوب من سائر الثقافات. وجدير بالذكر أنّ هؤلاء المتصوفة وبسبب إتقانهم مختلف اللغات كان لهم الفضل في التأسيس لنهضة وانتشار واسع للغات التركية والأوردية والسندية والبنجابية ـ بوصفها أداة للتفاهم الأدبي ـ[2]. وبطبيعة الحال، فإنّ هذا النمط من السلوك العرفاني لهؤلاء يختلف تمامًا عن سلوك العرب الذين كانوا يعيشون مع الأقوام الأجنبية لكنّهم عجزوا عن نقل التعاليم الإسلامية إليهم بلغاتهم المحلية. إنّ تماهي المتصوفة مع الشعوب

(1) انظر: آن ماري شيمل، **ابعاد عرفانى اسلام**، مصدر سابق، ص400.

(2) المصدر نفسه، ص400ـ401.

وتعلّم لغاتها وتوظيفها لنقل التعاليم المتعالية قد دفع بالكثير من الهندوس وشعوب منطقة الملايو إلى اعتناق الإسلام[1].

والمثير في الأمر أنّ القرابة الثقافية بين المتصوفة ومختلف الطبقات الثقافية جعل معظم السلاسل الصوفية تُعرف بطبقات معيّنة من الناس: ففي تركيا المعاصرة، وبعد حظر جميع النشاطات الدينية منذ العام 1925م، كانت السلسلة الشاذلية تستهوي الطبقة المتوسطة بشكل خاص، والسلسلة المولوية أو دراويش أهل السماع كانوا قريبين من بيوت السلاطين العثمانيين وكذلك إلى شريحة الفنانين ومصدر إلهام في الموسيقى والشعر والفنون الجميلة، هذا في الوقت الذي كان البكتاشيون القرويون والبسطاء على صلة قريبة بالجنود والحراس، وقد ساعدوا على ظهور نموذج من الأدب الشعبي التركي[2].

6ـ النظرة الإيجابية تجاه المفاهيم الثقافية (الفن تحديدًا)

لا يوجد أي شك في هذه النقطة وهي أنّ «الفن» أهمّ عامل وأكثر العناصر الثقافية تأثيرًا في الحضارة، وقد اقترن الفن في تاريخ الإسلام دائمًا بالتيار الصوفي. فالعديد من الفنون في البلاط التي كانت على صلة بالحكومة والسياسة والتي كانت تنمو وتترعرع في محافل السلاطين والوزراء مثل فن المنمنمات والموسيقى قد نهضت وارتقت إلى درجة الكمال على يد المتصوفة وكانوا المعلمين لها. فعدد المتصوفة الذين اشتهروا ببراعتهم في هذه الفنون وبلغوا مرحلة الأستاذية في العهدين الصفوي والقاجاري والذين كانوا السبب وراء تطورها وتكاملها كبيرٌ جدًّا. وأساسًا، فإنّ أسرار فنون الرسم والعمارة والموسيقى كانت تحفظ في

---

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي منذ البداية وحتى القرن الثاني الهجري**، مصدر سابق، ص47.

(2) آن ماري شيمل، **ابعاد عرفانى اسلام**، مصدر سابق ص401.

الصدور وكانت تنتقل من المعلم إلى تلميذه وبأسلوب شبيه بما كان يحصل في الخانقاوات بين الشيخ ومريده. إنّ لوحات المنمنمات في معظمها تجسّد أحداث القصص الملحمية وحروب الأبطال القوميين في فارس القديمة كما وردت في ملحمة الشاهنامة، أو إنّها تصوّر القصص الأخلاقية المقتبسة من المصادر الأدبية مثل كليلة ودمنة وديوان خمسه للشاعر نظامي أو گلستان (روضة الزهور) للشاعر سعدي الشيرازي. وجميع تلك الأحداث الخاصة بقصص الحروب ومثلها القصص الأخلاقية التي تعكسها الرسوم المذكورة تحمل مفاهيم صوفية عرفانية ومعنوية وحكمية.

في جميع هذه الحالات لم يكن العالم المادي المحسوس هو الهاجس الذي تعاطى معه معظم فنّاني المنمنمات الإيرانيين؛ بل إنّ خيالهم كان يرنو إلى عوالم البرزخ والمثال التي تسمو على العالم الجسماني، والتي تشكل الخطوة الأولى نحو المراتب العليا في الوجود، كما في الأسرار الصغيرة في تصوف الغرب التي تمهّد لإدراك الأسرار الكبيرة. والحقيقة أنّ فن المنمنمات وبقية الفنون المشابهة مثل الموسيقى، هي فنون روحانية ودينية متعلقة بعالم البرزخ أو عالم الخيال، ذلك العالم الذي يمثّل مقرّ الجنة طبقًا لآراء الحكماء المسلمين مثل صدر الدين الشيرازي. لذا، يسعى هذا الفن إلى أن يمظهر تلك الجنة على الأرض، جنة عدن بجميع جمالياتها ومباهجها وألوانها ووجوه مسرّاتها. في البيئة الفكرية والفنية الإيرانية يتوسّم المشاهد للوحات المنمنمات أن يتنشّق نفحات من نعيم الجنة، بالكيفية نفسها التي يحاول السجاد الإيراني من خلال نقوشه للأرض أن يحاكي الجنّة، والقبة [للمسجد] تجسيد لقبة السماء الزرقاء التي تمثّل بابًا نحو الأبد وعلامة للبعد المتعالي[1].

---

(1) حسين نصر، جاودان خرد، اهتمام: حسن الحسيني، ط1، طهران، منشورات سروش، 2003م، ص107.

إنّ علاقة المتصوفة بفن الخط والأبعاد الصوفية في هذا الفن التي ظلّ يُنظر إليها لقرون عدّة على أنّها الثقافة نفسها، وكذلك فن الخط بوصفه دلالة على ثقافة الكاتب الراقية وانضباط العقل والروح، كلّها أمور لا تحتاج إلى برهان أو استدلال؛ إذ لطالما اهتمّ أهل المعرفة بفن الخط باعتباره فنًّا مقدّسًا، وكان يتّسم بهوية صوفية. وتستوحي القواعد التي تحكم هذا الفن من الأصول والأعراف الصوفية: على سبيل المثال، طبيعة العلاقة بين المعلم وتلميذه في فن الخط كانت أشبه بعلاقة المريد والمراد، وكثيرًا ما كانت تنتهي علاقة الخطاط بالزواج من ابنة معلّمه، والتوقيع على كتاباته وخطوطه كان يستلزم استجازة معلّمه، ولكون صفاء الخط مرآة لصفاء القلب فلا بدّ للخطاط وهو يخطّ من أن يكون دائمًا على طهر، وأن يتحلّى بالتواضع ودماثة الخُلُق، وكان أساتذة الخط يحيون حياة الدراويش ويلبسون الرداء أينما حلّوا كما يفعل المتصوفة، وكان من بين أساتذة الخط سلسلة من رجال الدين، وأدّت هذه السلسلة لأن يكون تاريخ فن الخط متّصلًا ومرتبطًا بعضه ببعض بخلاف تاريخ فن الرسم (إذ تجد تباينًا كبيرًا بين الرسم الصفوي والرسم القاجاري)، وأخيرًا كان على الهواة وتلاميذ فن الخط أن يُجلّوا أستاذهم ويكنّوا له احترامًا وافرًا، وكانوا قبل الشروع بتمرين الخط يقرأون سورة الفاتحة على روح أستاذهم[1].

ما قيل حتى الآن عن العلاقة بين فن الخط وبين التصوف الإسلامي هو غير العلاقة التي تربط هذا الفن بلحاظ المضمون الفني والجوانب الرمزية بالأبعاد الصوفية التي يستبطنها. وأهمّ تجسيد للعلاقة أو العمق الصوفي في فن الخط، العلاقة بين الوحدة والكثرة في التصوف وفن الخط.

لعلّ في الكلمات الآتية توضيحًا أكبر للنقطة التي ذكرنا:

---

(1) آن ماري شيمل، **خوشنويسى وفرهنگ اسلامى**، ترجمة: أسد الله آزاد، مشهد، منشورات العتبة الرضوية المقدسة، 2010م، ص78ـ79.

يكشف فن الخط الإسلامي من خلال رمزية أشكاله وقوالبه الخاصة عن العلاقة الباطنية المتشابكة والمعقدة بين الثابت والمتحوّل والتي هي من خصائص عالم الخلق. العالم يعني الانسيابية المستمرة، يعني الصيرورة، غير أنّ هذه الصيرورة ليست سوى انعكاس لـ«كينونة» والصور النوعية الأزلية والثابتة الثاوية في مطاوي «الكلام» أو «العقل» الإلهي. إنّ فن الخط الإسلامي بالمقدار الذي يكرّر أدوار حركة الخلق عبر «تجسيد» النص القرآني، فإنّه بالمقدار نفسه يعيد إنتاج هذه الحقيقة الميتافيزيائية. وعلى هذا، فإنّ «الحركة الأفقية للخط هي حركة متموّجة تتناظر، كما في حركة الحياكة، مع التغيير والصيرورة، بينما الحركة العمودية هي تمظهر لبُعد «الذات المطلقة أو الذوات الثابتة»، أو من زاوية أخرى، يمكن القول إنّ الحركة العمودية هي مظهر «الوحدة الأصيلة» والحركة الأفقية علامة على الكثرة في التجلّي. والحقيقة أنّ جميع الأساليب التقليدية في فن الخط، كلًا ضمن سياقٍ خاص، تشترك في الجمع بين هذين البعدين العمودي والأفقي. فبعض الأساليب جامدة بشكل كامل تقريبًا، وبعضها الآخر دينامية وانسيابية بشكل كامل تقريبًا. ولكن في كلّ حالة، وبغضّ النظر عن مدى التركيز الذي تحظى به بقية العناصر، فإنّه لا بدّ من تواجد العنصر من أيّ أصل كان[1].

والملاحظة المهمة في مسألة العلاقة بين الفن، وخصوصًا فن الخط، وبين التصوف وتأثيرهما على ثقافة المسلمين تتلخّص في أنّ الاستعانة بهذا الفن لم تكن مجرّد ترفٍ أو أمرٍ كماليٍّ، ولم يكن المسلمون يستعملون هذا الفن في كتابة المصاحف من أجل التبرّك فقط وباعتباره سلوكًا عرفانيًا للخطاطين فحسب (مثلًا، ابن البواب وهو من خطاطي القرن الخامس كتب المصحف الشريف 64 مرة، ويبدو أنّه لم يتبقّ سوى مخطوطة واحدة

(1) حسين نصر، هنر ومعنويت اسلامى، مصدر سابق، ص32.

من هذا العدد)[1]، وإنّما كان الخط يدخل في صلب حياتهم وشؤونهم الدنيوية أيضًا مثل المخاطبات الإدارية والأبنية والمدارس وعلى لوحات القبور والمسكوكات والأواني والألبسة[2].

خاتمة

لا يظنّن أحد أنّنا في هذا الفصل أردنا القول إنّ المتصوفة في الماضي استطاعوا أن يصنعوا حضارة إسلامية جامعة؛ بل كل ما أردنا قوله هو أنّ التصوف بقابلياته وإمكانياته العظيمة لعب دورًا في التغييرات الثقافية والحضارية، والتي ما يزال بعضها ماثلًا ونافذًا حتى اليوم في الثقافة الإيرانية. ولكن ليس غرضنا من هذا أبدًا استعادة الدور الثقافي الذي كانت تضطلع به الخانقاوات في الماضي، والعمل على إحيائها في عصرنا، أو إحياء السلاسل والطرق الصوفية، أو بعث ثقافة الفتوة ورسائل الفتوة في أوساط الحِرف. لقد أُكِّد في هذا الفصل على مسألة الاهتمام بالإمكانيات الثقافية والحضارية المنسية في العرفان والتصوف التي تبلورت في مجالات الثقافة والاجتماع والاقتصاد والسياسة والأخلاق وغيرها على مرّ التاريخ، والتي عملت على إقامة صرح الحضارة الإسلامية والهندسة الثقافية المستندة إلى مفاهيم الإسلام، وبغية تقنين الإسلام في الحياة اليومية من خلال إظهار المواهب والقابليات الخاصة. وإذا صحّ هذا كله فليس معناه أبدًا أنّ مسيرة المتصوفة في بناء الثقافة الاجتماعية والحضارة الإسلامية قد خلت من نقاط الضعف والمثالب، وبالتالي لا يمكن أن نضع كل الحملات التي شنّت ضدّ المتصوفة في خانة العداء والكراهية فقط؛ بل إنّ قسمًا منها يعود إلى النواقص والأخطاء التي ارتكبها بعض

---

(1) انظر: بديع الله دبيري نجاد، سير خوشنويسى در قرن پنجم هجري وظهور ابن بواب، العدد 121، أكتوبر/ تشرين الأول 1972م.

(2) آن ماري شيمل، خوشنويسى وفرهنگ اسلامى، مصدر سابق، ص35ـ36.

جهّال الصوفية، أو بعض المتصوفة الذين عجزوا عن إتمام الرحلتين الثالثة والرابعة من الأسفار المعنوية. لذا، فإنّ تلك الأخطاء والنواقص بالتحديد هي التي دفعت ببعض المفكرين مثل محمد إقبال، الذي هو نفسه كان يحمل ميولًا عرفانية صوفية، إلى مهاجمة النزعة الشيخية [الانقياد لشيخ الطريقة] باعتبارها إحدى أخطر وجوه الإسلام لأنّها شكلت حاجزًا سميكًا منع طيفًا واسعًا من المسلمين من النظر إلى الإسلام والقيم الإسلامية نظرة متجدّدة ونابضة. وفي ذلك تقول السيدة آن ماري شيمل: «إنّ السلاسل الصوفية التي خرجت من رحم الحاجة إلى إضفاء الروح المعنوية والروحانية على الإسلام، هي نفسها تحوّلت بمرور الوقت إلى واحدة من أهمّ عوامل التحجّر والجمود في الدين الإسلامي»[1].

وفي هذا السياق، فإنّ الشيء الذي يثير فينا الاهتمام والحرص إزاء الإمكانيات الخاصة بالتصوف في بناء حضارة هو الفراغ المعنوي- الاجتماعي الموجود في الحضارات الأخرى المنافسة لا سيما الحضارة العلمانية؛ إذ تبدو الحضارة الإسلامية بالمقارنة معها راقية ومتميّزة. من ناحية ثانية، إنّ ما يضاعف أهمية التصوف في الظروف الراهنة والعالم المتعلمن المتطرّف هو القدرة والقابلية التي يتوفّر عليها التصوف لكبح

---

(1) آن ماري شيمل، ابعاد عرفانى اسلام، مصدر سابق، ص397. الجدير بالذكر أنّ السيدة شيمل كتبت في نهاية المطاف عن إقبال تقول: لقد هاجم محمد إقبال أكثر من مرة واحدة على الأقل، «النزوع إلى المشايخ» وتخلّف مَن يسمّون بـ«الزعماء الروحيين» في شبه القارة الهندية والباكستان، ومع هذا، فإنّ الدراسة الدقيقة لمؤلفاته تبيّن بجلاء أنّه نفسه كان يتبع عن كثب الأفكار الصوفية للعصر الكلاسيكي. إنّ محمد إقبال كمفكر إسلامي دافع عن وحدة الوجود الهيغلية لابن عربي لما يمثّله بحسب رأيه من إسلام أصيل وحقيقي. في الواقع، إنّه كان يثق كثيرًا بالتراث الفكري لأساتذة وكبار مشايخ التصوف المتقدّم، وإنّ طبيعة تعاطيه ونظرته إلى الحسين بن منصور الحلاج، الذي تعرّف على آثاره وكتبه عن طريق مؤلفات لوي ماسينيون تنمّ عن بصيرة ووعي عميق بهذا المتصوف الوجداني المجذوب الذي عاش تجربة [من الشهود ومعرفة الحق] لا يتسنّى معايشتها إلّا للقلائل. (المصدر نفسه، ص630_631).

الدنيوية المفرطة في هذا العصر المبتلى بالدنيوية والتعقيد، وكذا، لإنقاذ الدين نفسه من أغلال العلمانية المعاصرة. وبالجملة «فإنّه لا شيء سوى التصوف يمكن أن ينقذ الدين في العالم الراهن، سواء التصوف العملي أم التصوف النظري»[1]. وإذا لم نحسم أمرنا في مسألة التعاطي الصحيح مع الأوضاع المعقدة المتعلمنة الراهنة، وإذا لم نستطع أن نجد سبيلًا للخلاص من العالم المتعلمن المعاصر، فلا ريب في أنّنا سنفشل في بناء الحضارة الإسلامية ذات الهوية الإسلامية، وسوف نخسر عمليًّا هويّتنا الإسلامية أيضًا[2].

(1) حسين نصر، **عرفان اسلامى در شرق وغرب**، حوار مع السيد سلمان الصفوي، منشورات سلمان آزاده، 2009م، ص47.

(2) كلما تغلّبت أمة على أخرى وسيطرت على أسباب الثروة والنعمة لحكام الأمة المغلوبة، فإنّ ثروتها وقوّتها تتضاعف على جميع الصعد، وبالمقدار نفسه تزداد عاداتها وطقوسها، حينئذ تخطو لأبعد من مرحلة الضرورات وجشوبة العيش، لتنغمس في حياة الكماليات والاحتياجات الناعمة غير الضرورية والبذخ والزينة، وتقلّد عادات وتقاليد الأمة التي سبقتها، وتكتسب العادات الضرورية في تطبيق الوسائل الكمالية، وتؤخذ بطريقة الأكل والشرب والملبس والسجاد الناعم وتنبهر بأنواع النواعم والجماليات في الحياة، وتنبري إلى التفاخر والمباهاة بعبضها على بعضها الآخر، ثم تتباهى على الأمم الأخرى بلذائذ الطعام، وفاخر الثياب واعتلاء المركوبات المزيّنة والسريعة، ثمّ تسبقها أجيالها في التنافس على هذه العادات، ليستمر هذا السباق حتى تُستهلك الدولة وكل ما أوتيت البلاد. إنّ انتفاع الأمة وبذخها وترفها يكون على قدر بلدها لتصل إلى المرحلة النهائية التي تسمح بها قدرات البلد وعاداته وتقاليده السابقة. (جواد الطباطبائي، ابن خلدون وعلوم اجتماعى: **وضعيت علوم اجتماعى در تمدن اسلامى**، مصدر سابق، ص307).

الفصل السادس

ثقافة التعددية الغربية وتحدياتها المستجدة على صعيد بيئة المسلم الشرقي وهويته

مقدمة

لا جرم في أنّ «التمايز» و«التنوّع» هما من أهمّ التحديات التي تواجه العلاقة بين الدين والدنيا في عملية تبلور الثقافة الدينية في الغرب، والتي أفرزت وجهًا جديدًا للعلمانية. وفي ظلّ هذه الأوضاع الثقافية التعددية فسح «التمايز والتنوّع» المجال أمام «الحق في حياة متمايزة» (دينية أو غير دينية) والاعتراف بها رسميًّا[1]. ما يجري اليوم في الغرب من دراسة للعلمانية والعلمنة والتعلمن هو بالتحديد هذا المعنى الجديد للعلاقة بين الدين والثقافة التعددية المعاصرة للحضارة والتي يمكن أن نقع على أمثلة لها في الكتاب الشهير «العصر العلماني» لتشارلز تيلور وكتاب «العلمانية إرادة الله» لهوريس م. كولن. يعتقد تيلور أنّ هذا مفهوم حديث للعلمانية وهو ثمرة الانتقال من «الإيمان بالله كأمرٍ مسلّم به وبلا ملامح» إلى «الإيمان بوصفه خيارًا وحيدًا». في هذه الحالة التي يطرح فيها كل شيء كخيار فإنّ التسامح وعدم التسامح كليهما يمثّلان نوعًا من الديكتاتورية، ذلك أنّ في التسامح

(1) انظر:

Horace M. Kallen, **Secularism is the Will of God**, New York, Twayne Publishers, INC, 1954.

نوع من التميّز والتفوق على الآخر، بينما لا يوجد في المحيط المتعدّد المتباين مثل هذا التميّز عمليًا بحيث يكون للأول حقّ خلق التسامح والآخر الاستفادة من هذا التسامح[1].

إنّ التساؤل الذي يطرحه هذا الفصل هو، هل ستبقى الحالة الجديدة للعلمانية في الغرب في حدود العالم الغربي فقط بحيث إنّ آثارها لن تنسحب على الثقافة والحضارة الإسلامية الشرقية؛ أم إنّ هذه الحالة التعددية وإن تميّزت بخصائص متفاوتة، لكنّها وضعت تحديات أمام الإنسان غير العلماني غير الغربي (وخصوصًا المسلمين في العالم الإسلامي)، وخلقت مشاكل تتعلق بالهوية الجديدة للمسلمين؟ فإذا كان المسلمون على مثل هذا الوضع، فسيبرز أمامنا سؤال على قدر من الأهمية هو، في هذا الوضع التعدّدي والمتباين كيف يمكن تأمين الحياة والهوية الإسلامية والتوحيدية في العالم الإسلامي، ونتيقّن لوجودها[2]؟

نستشفّ من غياب موضوع التعددية الثقافية وتبعاتها المتعلقة بالهوية على الحياة الدينية حتى الآن من دائرة اهتمامات المحافل العلمية في إيران، وأنّ العلمانية التي تتمّ مناقشتها في أوساط المفكرين الإيرانيين هي ذلك النمط الذي يعني فصل الدين عن المجتمع أو السياسة (المعنى الثاني للعلمانية في اصطلاح تشارلز تيلور)، وكذلك، إنّ الباحثين والمستنيرين المسلمين ينظرون إلى جوهر المسألة على أنّها تخصّ الغرب وحده، وليس لها أيّ علاقة بالتاريخ الإسلامي ولا بالسنن الإسلامية، أقول، نستشفّ من ذلك كلّه أنّ مسألة «ثقافة التعددية الغربية» ما تزال غير معترف بها أصلًا

---

(1) انظر:

Charles Taylor, **A Secular Age, Cambridge, Massachusetts, and London**, The Bleknap Press of Harvard University Press, 2007, p13.

(2) انظر:

Colin E. Gunton, **The One, The Three and The Many, God, Creation and the Cultural of Modernity**, OP.CIT, Part Two.

كمشكلة في المحافل العلمية الإيرانية، وأن ما من هاجس أو قلق يؤرّق العقل الجمعي للنخب الإيرانية حيال نتائجها الثقافية والدينية. والآن، هل إنّ الأمر على هذه الصورة حقًّا؟ إنّنا إذا كنّا قد تأثّرنا بالغرب في مجالات الاقتصاد والسياسة والعلم والتكنولوجيا وغير ذلك، فهل انتقلت عدوى هذا التأثّر إلى مجال الثقافة أيضًا؟ وفي التأثّر بالثقافة الغربية، هل كان لمفهوم «التنوّع والتعدد» (والتي يعود جزء منها إلى الفضاء الافتراضي الجامح في إيران اليوم) تأثير على مجتمعنا، وهل استطاع تغيير أسلوب حياتنا أم لا؟ طبعًا لا شك لدينا في وجود بعض الفروق في التعدّدية والتمايز بين الغرب والشرق، وبالتالي فإنّ طبيعة التحديات المتولّدة عن الحضارة في كلا الجانبين مختلفة جدًّا عن بعضها، ولكن لا شك لدينا أيضًا في أنّ المجتمع الإسلامي (الإيراني مثلًا) يعيش اليوم تنوّعات جديدة منشؤها التماس بالثقافة الغربية، وهذا التنوّع الثقافي أكثر تمايزًا وتعقيدًا من التنوّعات في إيران في العقدين الماضيين. بمعنى آخر، يمكن التعبير عن مفهوم التعددية في العالم الإسلامي في مجالين وبصورتين مختلفتين. تارةً، يتمّ الاهتمام بمبحث «التعددية والتمايز» ضمن الأطر التقليدية، ودراسة العوامل التقليدية المثيرة للاختلاف في تاريخ الحضارة الإسلامية، وتارةً أخرى، يتمّ الحديث عن «الاختلاف الحضاري» في العالم الإسلامي، وفي نهاية الأمر، يطرح التساؤل حول الحضارة التعددية في مستقبل الحضارة الإسلامية.

ما يبرهن على صيرورة الثقافة التعددية الغربية (وإن بصورة متفاوتة) في العالم الإسلامي هو أنّ «التمايز والتعدّدية» الحديثة في الغرب نابعة من ثلاثة أسباب هي «المدينية»، «التصنيع»، «التعولم»[1]، وهذه العناصر الثلاثة

(1) انظر:

James Davison Hunter, **To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World**, New York, Oxford University Press, 2010, p200-201.

(أو الأسباب) هي في حالة صيرورة في العالم الإسلامي. صحيح أنّ طريقة صيرورة المدينية والتصنيع والتعولم في العالم الإسلام لا تشابه ما حصل في الغرب، وأنّ مستوى وحجم التحديات المتولّدة عن التعدّدية الثقافية في الغرب يختلف عمّا هو موجود في الشرق، ولكن مع ذلك ثمّة أوجه للشبه بين الحالتين لجهة نوع وجوهر هذه التحديات في كل من الغرب والعالم الإسلامي بحيث يمكن من خلال فهم التحديات التي تواجه الغرب أن نحدس المشكلات الممكنة والمحتملة في مستقبل العالم الإسلامي. بناءً على هذا، فإنّ التحديات المنبثقة عن الغرب التعدّدي الثقافي لا تقتصر على الأقليات المسلمة التي تعيش في الغرب، لكنّها أصبحت سؤالًا يؤرّق المسلم الإيراني والمصري والمغربي أيضًا ويقتضي إجابة مناسبة له.

مضافًا إلى ذلك، يبدو أنّ مشكلة مجتمع مثل المجتمع الإيراني المسلم الذي يبحث عن نموذج للحضارة الإسلامية هي أنّ الاختلافات والتمايزات التي ينطوي عليها أعقد بكثير من تلك الموجودة في العالم الغربي الحداثي، والسبب هو أنّ التمايزات في إيران تمرّ بمرحلة انتقالية تلعب فيها التمايزات التقليدية والحديثة معًا دورًا وذلك ضمن علاقة غير واضحة وغير منظمة، في حين أنّ دور التمايزات في العالم الغربي المعاصر أصبح، إلى حدّ ما، منتظمًا وواضحًا. إنّ اختلاط الكثير من التمايزات المتنوعة في ما بينها (سواء تلك النابعة من العالم الحداثي، أم التمايزات المنبثقة عن الشريعة والتاريخ الإسلاميين، أو تلك التي تفرزها الهوية الوطنية والإيرانية) عقّدت التحديات النظرية في موضوع «الواحد والتعدد» في إيران الإسلامية وطرحت التباسات كثيرة حول تركيبتنا الاجتماعية ومنتظمنا السياسي والثقافي والاجتماعي.

والأهمّ من هذا كله دور الإسلام في بلورة هذه الهوية وعلاقتها بالثقافة المحيطة (إيرانية كانت أو غربية) وهو دور مختلف جدًّا عن المسيحية. فالمسيحية وبسبب افتقادها للشريعة لم تكن قادرة على

مقاومة الثقافة الرومانية واليونانية من جهة، والفكر والشريعة اليهودية من جهة أخرى، فعجزت بذلك عن المحافظة على هويّتها المستقلة. والأمر مختلف بالنسبة إلى الإسلام الذي بسبب متانة شريعته كان في احتكاك دائم مع الثقافة المحيطة به سعيًا منه لتطويعها بما يتناغم مع القيم الدينية. ومن المعلوم أنّ عنصر «المقاومة» هذا لبعض المظاهر الخاصة بالثقافات المحيطة (الثقافة المحلية والأجنبية على السواء) جعل من مهمّة فهم طبيعة العلاقات بين عناصر الهوية وبين المصادر الثقافية في العالم الإسلامي أكثر صعوبة.

ما سنأتي على ذكره في هذا الفصل هو، أوّلًا، تبيين مكانة الثقافة في الحالة ما بعد الحداثية، ثم استعراض الخصوصيات الثقافية الجديدة في الغرب، وفي الخطوة الثالثة سنقف على التحديات الجديدة التي قد تواجه الحالة المعاصرة في العالم الإسلامي إذ تتمّ معايشة ثقافة الغرب كخيال من حقيقة تواجه الحياة الإسلامية. وأخيرًا نختم بذكر النماذج المحتملة لمواجهة هذه التحديات وترسيخ وصيانة الهوية والحياة الإسلامية.

موقع الثقافة في المشهد ما بعد الحداثي

ربّما يتساءل المرء أين هو مكمن التحولات الحضارية والمشاكل الناجمة عنها والتي قد تفرز تحديات جديدة للهوية الدينية في الحضارة المعاصرة: الثقافة أم الاقتصاد أم السياسة؟ من الواضح تمامًا أنّ هذه العوامل بمجموعها تلعب دورًا في إحداث التغييرات في ميدان الحضارة، وكذلك خلق الاستعدادات أو الانسدادات في هويتها الدينية. غير أنّ الثقافة جديرة بالاعتناء لجهات عدّة:

أوّلًا، المكانة العامة للثقافة وباعتبارها الأساس بلحاظ الجانب البرامجي (Software) للحضارة، وثانيًا ارتباط الثقافة بمفهوم الدين والقيم الإلهية في متن الحضارة. بالنسبة إلى النقطة الأولى (المكانة المهمة

للثقافة ضمن أسس الحضارة وهي منبع الهوية الحضارية ومصدر معناها) فإنّ الشيء الجدير بالذكر هنا أنّ الثقافة تشكل باطن الحضارة وروحها ومعناها[1]. في الحقيقة، إنّ لكل حضارة جذورًا عقلانية[2] هي بالضرورة ثقافة تلك الحضارة، وتعنى هذه الجذور العقلانية بأهداف الحياة والمعنى المرتسم في العقل الجمعي والمرتكز العام للمجتمع. ومن هذه الجذور تبدأ وإليها تنتهي قضايا من قبيل الدولة والسلطة والمشروعية في حقل السياسة، ومفاهيم الإنسان والدين والمجتمع والحياة في ميدان الثقافة والاجتماع، وأخيرًا مسائل العمل والطبيعة والثروة في مجال الاقتصاد، وكذلك، الواجبات أو الحقوق المناطة بالإنسان في مجال القانون. كما إنّ كون الحكومة دينية أو علمانية، رأسمالية أو اشتراكية، استبدادية أو لا، ذلك كلّه نابع من هذه الجذور العقلانية المستترة (الثقافة).

وبتركيز الاهتمام على العلاقة بين الثقافة والحضارة، يمكن كذلك أن نستبين بوضوح طبيعة العلاقة بين الثقافة والدين، فإذا كانت الثقافة تشكل روح الحضارة ومعناها، عندئذٍ تكون العلاقة بين الثقافة والدين وبين الدين والحضارة وثيقة للغاية. إذا سلّمنا بهذه النقطة وهي أنّ الثقافة لها صلة بمجال المعنى، وكذلك الدين من خلال تبيينه لقيم ومعتقدات الوحي بالنسبة إلى الإنسان والمجتمع والعالم، حينذاك سوف ندرك

---

(1) انظر:

Norbert Elias, **The Civilizing Process**, OP.CIT, p4-5.

وكذلك انظر: علي شريعتي، **تاريخ تمدن**، مصدر سابق، ج1، ص5 و9؛ رضا داوري اردكاني، **تمدن وتفكر غربى**، مصدر سابق، ج1، ص93؛ رضا داوري اردكاني، **اوتوپي وعصر تجديد**، مصدر سابق، ص72.

(2) ليس المقصود بالعقلانية هنا المعنى الفلسفي وإنّما مجموعة من الاتجاهات والأوعاء والمعتقدات الجمعية التي لها تأثير في العمل الجماعي والنشاطات والسلوكيات الجماعية. طبعًا هذه العقلانية لا تتنافى مع العقلانية الفلسفية، ويمكن للعقلانية الاجتماعية أيضًا أن تنبثق من التعاليم الفلسفية.

طبيعة التغييرات والتحديات الثقافية المعاصرة التي تواجه الهوية الدينية والأخلاقية للمسلم في هذا العالم الذي يعايش الحداثة في أطوار الثقافة والمعنى. والحال، أنّه إذا كان انكماش الثقافة وانبساطها يتناسب مع سعة وضيق المعاني والقيم الدينية، عندذاك، سيكون التأثير المتبادل للدين والثقافة كبيرًا، والتحديات التي يخلقها هذان الاثنان لبعضهما متقاربة للغاية. وفي ضوء هذا النوع من العلاقة بين الدين والثقافة، يمكن تحديد التحولات الجديدة للثقافة في الحالة ما بعد الحداثية وآثارها المحتملة على الحياة والهوية الدينية.

التحولات الثقافية الجديدة في المشهد الغربي ما بعد الحداثي

أـ التغيير والتطوّر

من جملة التحولات الثقافية التي يشهدها العالم الغربي وتنعكس آثارها عبر وسائل الإعلام على حياة مختلف شرائح المجتمع مثل الشباب والنساء والمتعلمين وسكان المدن هي التحولات السريعة المتنامية التي زادت بدورها من تعجيل التحولات في العالم الإسلامي أكثر فأكثر. يصف غيورغ زيمل الحياة بأنّها تيار مستمر ونابض ودائم الحركة، وخلال هذه الحركة لا تكفّ عن إبداع الأنماط مثل القوانين المدنية والرئيسية، والآثار الفنية، والدين، والعلم، والتكنولوجيا والكثير من الأشياء الأخرى. برأي زيمل أنّ الأنماط التي ابتدعتها الحياة في القرون الماضية كانت متناغمة مع لحظة ابتداعها ومتطابقة، بيد أنّه بمرور الوقت اختفى هذا التناغم والتطابق لتبتدع الحياة المتحركة نمطًا جديدًا. على هذا، فإنّ التباين الرئيسي بين النمط والحياة هو أنّ الحياة متحركة وخلاقة، بينما النمط ثابت، وبالتالي، فإنّه خلال المسيرة المتحركة للحياة يتخلّف النمط عن الحياة، وبمقدار تخلّف الأنماط مثل القانون والعلم والفن عن لحظة إنتاجها، فإنّها تنفصل عن الحياة والتطوّر. من هنا، يصبح لزامًا على الحياة أن تنتج نمطًا جديدًا

ليحل محلّ الأنماط القديمة. على سبيل المثال، عندما يعجز أسلوب معيّن من الرسم (نمطًا) عن تجسيد الحياة المتطورة، يضطرّ للتخلّف عن حركتها، فتبتدع أسلوبًا آخر (نمطًا آخر) في الرسم لتستطيع بهذه الوسيلة بلورة أمواج جديدة. لا تقتصر هذه الأنماط على الرسم والفن بل تشمل أيضًا الاقتصاد (مثلًا اقتصاد الرقيق، الاقتصاد الإقطاعي، الاقتصاد البورجوازي، والاقتصاد الرأسمالي) والسياسة (بأنماطها المختلفة التوتاليتارية والديمقراطية) والدين (الأديان الإلهية، الإنسانية، والتصوف التقليدي والتصوف الجديد) وسائر مجالات الحياة الأخرى. ويشير زيمل وفقًا لتحليله عن الحياة المتحركة والأنماط الثابتة إلى نقطة مهمة وهي أنّ ثمّة فكرة أساسية تسود كل حقبة تاريخية، وتحدّد هذه الفكرة شكل العلاقة بين الحياة والنمط. مثلًا، إنّ الفكرة الرئيسية التي سادت العهد الكلاسيكي اليوناني ضمن أنماط عدّة، بحسب رأيه، هي «الوجود»، في حين سادت فكرة «الله» حقبة القرون الوسطى، و«الطبيعة» في عهد النهضة، و«قوانين الطبيعة» منذ القرن السابع عشر فما بعد[1].

في ما يتعلّق بالمشهد الجديد (ما بعد الحداثة) في الغرب، يرى زيمل أنّ الفكرة البنيوية في عالم اليوم (العالم الحداثي) هي «اللّانمط» وأنّ سرّ «التناقض في الثقافة الحداثية» يكمن بالتحديد في هذه الفكرة البنيوية. بعبارة أخرى: إنّ الحياة في العصر الحديث لا تتجلّى في نمط خاص كما في العصور الماضية، لقد صار نمط الحياة السريعة والمتغيّرة المعاصرة ينفر من كلّ نمط، ويعبّر هذا اللّانمط عن نفسه في صور عدّة فنية، علمية، اجتماعية، اقتصادية[2]. وقد تناول پيتر بيرگر الحالة نفسها ولكن بأدبيات مختلفة، ووصفها بأنّها إحدى مثالب العالم الحديث؛ إذ يعتقد أنّ بعض

(1) انظر: هاله لاجوردي، «درباره تضاد فرهنگ مدرن»، مجلة ارغنون، العدد 18، خريف 2001م، ص248.

(2) المصدر نفسه، ص249.

المثالب في هذا العالم ناجمة عن تعدّدية عوالم الحياة الاجتماعية، ويطلق على هذه المثالب اسم «التشرّد». إنّ البنى التعدّدية للمجتمع المعاصر جعلت حياة أفراده عبارة عن هجرة وحركة وتغيير أكثر من أيّ وقت مضى. إنّ الإنسان المعاصر أصبح يواجه ظروفًا اجتماعية متناقضة للغاية، وفي الغالب، متضادّة؛ إذ نجد أعدادًا كبيرة في المجتمعات الحديثة تعيش انسلابًا في بيئتها الاجتماعية، لا بل إنّ البيئة البديلة لم تتحوّل إلى «وطن» حقيقي لهم. في هذا العالم الذي يعيش كل شيء فيه حركة مستمرة، أصبح الحصول على شيء قطعي أمرًا صعب المنال[1].

من هنا، فإنّ دائرة التشقّقات الجديدة لا تقتصر على مجال العمل؛ بل امتدّت إلى مجال الفكر والرأي أيضًا؛ أو بمعنى آخر، لم يتوقّف التغيّر والتنوّع على ظاهر الإنسان فحسب؛ بل إنّ باطنه أيضًا صار متغيّرًا ومتحوّلًا، بحيث إنّ الإنسان المعاصر صار يشعر بعدم التجانس والانسجام مع من حوله و«الآخرين»، وأكثر من ذلك، صار يشعر باغتراب «ذاته». ناهيك عن أنّ هذا الشعور بعدم التجانس مع الآخرين قد توسّع حتى أصبح يشمل الإنسان الذي في الشارع أيضًا، فلم يعد هذا الإنسان المعاصر يعرف ماذا يستطيع وماذا عليه أن يعرف وماذا عليه أن يفعل. هذا الجهل بكل شيء سلبه الاستقرار والأمان فصارت «أنا اليوم» غريبة عن «أنا الأمس» وعن «أنا المستقبل»، كما غدت علاقته ببقية الذوات والآخر حائرة ومضطربة[2].

---

(1) انظر: پيتر بيرگر وآخرون، «تجدد وناخرسندى هاى آن»، ترجمة: محمد رضا پور جعفري، مجلة ارغنون، العدد 13، خريف 1998م، ص157.

(2) انظر:

Peter L. Berger, **The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**, New York, Anchor Books, Anchor Press/Doubleday, 1980, p 18-19.

وفي كتابه «الواحد، الثلاثة، الكثرة»[1] يتناول گانتن هذا الموضوع ببيان مختلف ومن زاوية تحليلية فلسفية وإلهياتية. فبرأيه أنّ التغيّر المستمر والهائج، والحركة من مكان إلى آخر ومن تجربة إلى أختها، أدّى إلى انتشار نمط من النزعة العاطفية والنسبية في العالم المعاصر، بحيث أصبحت الأمور مناطة بالأفراد دون أن يكون ثمة مبدأ ثابت للاتفاق، وقد اقتضت هذه الحالة غياب التفاهم، وظهور مختلف التناقضات الثقافية والاجتماعية[2].

إنّ التعددية المفككة والحرية «المرعبة» المنفلتة من كل المبادئ والأصول الثابتة، والمتمرّدة على أيّ نوع من الثبات والوحدة، أفرزت أنواعًا من الاضطرابات وألوانًا من اللّامفهومية وضياع الهوية، لدرجة أنّ مفاهيم الموت والعدمية أخذت تنسحب ليس على القضايا الميتافيزيائية مثل الإله فحسب بل حتى على الإنسان والقضايا المتعلقة به[3]، وهو ما نجده في كتابات أندريه مالرو الذي لا يقف عند فكرة «موت الإله» فقط بل «موت الإنسان» أيضًا إذ يقول: «أما [الآن] فالإنسان [كذلك] ميت بعد الله، وإنّكم تبحثون، بألم وحزن، عن شيء لتحيلوا إليه التراث العجيب والغريب لهذا الإنسان»[4]. في ظلّ هذا الوضع تضافرت عوامل عدّة على تلبيد الآفاق أمام الإنسان مثل الاضطراب الوجودي (الموت) والاضطراب النفسي (اللّامفهومية) والاضطراب الأخلاقي (الفساد وانتشار الآثام)

(1) Colin E. Gunton, **The One, The Three and The Many, God, Creation and the Cultural of Modernity**.

(2) Ibid, p 77-78; 101-105.

(3) انظر: فرانكلين لوفان بومر، **جريان هاى بزرگ در تاريخ انديشه غربي**، مصدر سابق، ص809.

(4) Malraux, **La Tentation de l'Occident, Paris**, 1926, letter no. 15.

نقلًا عن: فرانكلين لوفان بومر، **جريان هاى بزرگ در تاريخ انديشه غربي**، مصدر سابق، ص810ـ811.

والاضطراب المعرفي (أزمة المعرفة) والاضطراب الاجتماعي (هيمنة القوى غير العقلانية على المجتمع)[1]. وفي ظلّ هذا الوضع فإنّ النظرة العلمانية الزمكانية إلى الدنيا وملذاتها هي التي تسوق الحياة إلى الأمام.

ب ـ الفردانية الحديثة

عنصر ثقافي آخر في الغرب المعاصر يستطيع التأثير على حياتنا واضعًا أمامنا تحديات جديدة هو عنصر «الفردانية» بمعناه الجديد في عالم الغرب، بمعنى سعي الفرد لتحقيق رغباته ومتطلباته الشخصية فحسب (أي ثقافة Do it your self). بحسب هذه الثقافة لا يشعر الفرد بمسؤولية تجاه الآخر[2]. فهو يحيا حياة خارجية، موجود مع الآخرين، ويمارس حياة اجتماعية، لكنّه يظلّ على الرغم من ذلك كلّه منكفئًا على ذاته، وعلاقته بالآخرين مسخّرة من أجل أناه الشخصية فحسب[3]. تنطوي هذه الفردانية في الحياة الاجتماعية على نوعٍ من التناقض والتضادّ، تساعد من ناحية على توسيع العلاقات، ومن ناحيةٍ ثانية يضحي الفرد أكثر فردانية وخصوصية وشخصية وغربة إزاء الآخرين. بعبارة أخرى: إنّ ارتباط الفرد بالمجتمع بدلًا من أن يكسبه هوية اجتماعية، يفقده حتى هويّته الفردية، وتواصله مع المجتمع يجعله أضعف بدلًا من أن يكون أقوى[4].

إنّ جذور هذا النمط من الفردانية تعود إلى حالة التعولم (تكنولوجيا المعلومات والاستثمار متعدّد الجنسيات) والشخصانية (التحوّل من الحياة السياسية إلى الحياة الشخصية) والرأسمالية البورجوازية. في ظلّ هذه

---

(1) المصدر نفسه، ص813ـ820.

(2) انظر:

Anthony Elliott & Charles Lemert, **The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization**, London and New York, Routledge, 2006, p3.

(3) Ibid, p7-13.

(4) Ibid, p125.

الأوضاع تتنوّع أساليب المعيشة لأفراد المجتمع تنوّعًا واسعًا، وهي أساليب تتميّز بالحرية والانفتاح والاختبار والنسبية والشخصانية[1].

وفي الواقع، فإنّ الوضع الفرداني الجديد يفرز نمطًا جديدًا من النرجسية بما يضع مسألة تشكيل المجتمع والهوية الإنسانية والهوية الدينية أمام تعقيدات نفسية[2]، وبطبيعة الحال، سوف تتولّد عن هذه النرجسية آثار ثقافية واجتماعية وحضارية كثيرة، يشير كريستوفر ليش هنا إلى بعض الآثار الاجتماعية:

يعجز الأفراد النرجسيون عن تمثّل شعور ذاتي مشترك يجمعهم بالآتين، وهم لا يعتبرون أنفسهم جزءًا من تيار تاريخي. إنّ وهن الروابط الاجتماعية الناجم عن الأوضاع السائدة في المجتمع -أي الصراع الاجتماعي- يكشف، في ذات الوقت، عن حالة المقاومة النفسية

(1) Ibid, p15.

(2) هذا النوع من النرجسية ليس ذلك الذي يؤمن به إريك فروم ويعتبره مرادفًا للفردانية الطاردة للمجتمع، والتي تتعارض مع التعاون والرأفة والأخوة والسعي لإقامة علاقات حميمة راسخة على مستوى أوسع، بل، إنّ ما يرشح عن الفردانية الجديدة ليس الانبهار بمفهوم الإعجاب بالذات وامتداحها بل كره الذات. وعليه، طبقًا للمفهوم الجديد للنرجسية، فإنّ الإنسان يتعاطى مرضيًّا مع الذات، ومن أجل التصدّي للاضطرابات الداخلية يحاول المرء أن يجمع صورًا باهرة عن مصداق الرغبات. يشعر النرجسي أنّ «وجوده عبثي مفرغ من أيّ معنى»، و«مقدار الاحترام الذي يكنّه لذاته يتغيّر بصورة فجائية وحادّة» و«بصورة عامة فهو يعجز عن مواصلة الحياة». ولا يستردّ هذا المريض عزّة نفسه التي فقدها إلّا بانضوائه تحت ظلّ أشخاص أقوياء ومقبولين و«يتمنّى باستمرار أن يعيش في كنف هؤلاء الأشخاص والشعور بدعمهم وحمايتهم». إنّه مريض وينظر إلى نفسه هذه النظرة، ويشعر بالخواء في داخله، لكنّه في أحلامه يتصوّر نفسه أنّه قادر على فعل أيّ شيء، ويؤمن بشدّة أنّ له الحقّ في استغلال الآخرين لتحقيق رغباته. أناه الأعلى مهجوس بالشدّة وإيذاء الآخر، وانصياعه للقوانين الاجتماعية نابع، على الأغلب، من خوف من العقوبة لا من شعور بالذنب. (انظر: كريستوفر ليش، «**خودشيفتگى در زمانه ما**»، ترجمة: حسين پاينده، مجلة ارغنون، العدد 18، خريف 2001م، ص1-2 و5-7.

للنرجسيين ضدّ الشعور بالاستئناس مع الآخرين. إنّ المجتمع المتصارع ينتج نساءً ورجالًا ذوي جبلّة معادية للاجتماع. لذا، لا ينبغي أن نتعجب من انقياد الفرد النرجسي للمعايير الاجتماعية بفعل الخوف من العقوبة؛ إذ إنّه غالبًا ما يرى نفسه منبوذًا ويعتقد أنّ الآخرين على شاكلته أي «مذبذبين غير جديرين بالثقة، أو أنّهم موضع ثقة فقط بسبب الضغوط الخارجية». إذن، ممّا تحصّل نستنتج أنّ «جذور النظام الأخلاقي القائم على حفظ الذات وبقاء النفس لا تعود إلى الأوضاع الموضوعية للمجتمع فحسب-أعني الحرب الاقتصادية والزيادة المضطردة في معدلات الانحراف والفوضى الاجتماعية- بل تعزى أيضًا إلى التجارب النفسية الخاوية والانعزال. ويوضّح هذا النظام بجلاء الفكرة الراسخة أنّ الحسد واستغلال الآخرين يهيمنان حتى على أكثر العلاقات حميمية[1].

وفي ظلّ هذه الأوضاع من الواضح أنّ الفرد يشعر بالنفور والكراهية تجاه كل ما هو خارج ذاته، وينأى بنفسه عنه. وما يبرز للعيان هنا في هذه النظرة النرجسية عدم الاكتراث لهدف الحياة والمُثُل العليا في الحياة الدنيا من ناحية، واللّامبالاة إزاء الشخصية والكرامة الإنسانية في الذات والآخرين من ناحية ثانية.

ج- أزمة الهوية

إنّ الهوية المتشكلة في العالم الغربي المعاصر عبارة عن هوية مركبة. في الماضي كانت الهوية شيئًا واحدًا ولاغيًا لـ«الآخر»، أمّا اليوم فقد أصبحت خليطًا من ثقافات مختلفة تستوعب الآخر. «يعيش العالم المعاصر حالة من الاختلاط، بمعنى أنّ ثقافات العالم تمتزج وتتفاعل في ما بينها لحظيًّا وبصورة إرادية تمامًا. ففي إطار الصراعات التي لا تعوّض والحروب القاسية وكذلك الحركات المفعمة بالوعي والأمل تتلاقح هذه

(1) المصدر نفسه، ص19-20.

الثقافات في ما بينها وتتغيّر»[1]. يقول المفكر الإيراني داريوش شايگان في هذا الصدد:

إذن، أجواؤنا البنّاءة هي أجواء متنوعة غير متجانسة، لم يعد لنا أصل واحد يضرب بجذوره وحيدًا في أرضٍ خاصة، إنّنا خلاصات تنتمي لآخرين ولثقافات وعوالم ومعارف شتى. هذه الأوضاع تجعلنا أشخاصًا رُحّلًا بما يعني أنّنا ننشأ في أجواء منفتحة، وأنّ أساليب حياتنا هي التي ترسم ملامح وعينا. وعلى وفق العلاقات التي نقيمها مع مختلف البيئات الثقافية، يمكن أن نتبوأ مواقعنا بأساليب متنوعة، إنّنا قطع صغيرة في طور النسج، مجموعة على شكل قطع متلاصقة، قطع يكون التواصل بينها بصورة أفقية أسهل منها بصورة عمودية، ومع ذلك لا بد من أن نعترف بأنّ هذا التواصل سطحي، وهو أشبه بترقيع هزلي منه إلى استقطاب حالات أرقى في الطبيعة. ولكن لا يمكن إلّا القبول بأنّنا فقدنا انسجامنا على الصعيد العقلي والنفسي معًا. إنّنا منتثرون لا يجمعنا محور، مختزلون وعرضة إلى التغيرات وتحوّلات لا تحصى[2].

في أوضاع كهذه، لا تبقى للهوية حاجة، فكل الحدود برسم الاضمحلال، وجميع المعايير الحضارية والدولية في ورطة[3].

أما والحال هذه، فإنّ سؤالًا يقفز إلى الذهن وهو: في عين ممارستنا نحن المسلمون للحياة اليومية والمحلية، وفي عين امتلاكنا للمقومات التراثية الإسلامية، هل نمارس جوانب من الثقافة الغربية في مجتمعاتنا

---

(1) داريوش شايگان، **افسون زندگى جديد، هويت چهل تكه وتفكر سيار**، ترجمة: فاطمة ولياني، ط2، طهران، منشورات فرزان روز، 2001م، ص137ـ138.

(2) المصدر نفسه، ص153.

(3) انظر: مانوئيل كاستلز، **عصر اطلاعات، قدرت هويت**، ترجمة: حسن چاووشيان، تنقيح: علي پايا، ط3، طهران، منشورات طرح نو، 2003م، ص426ـ428.

الإسلامية أم لا؟ إذا افترضنا نفوذ رقائق من هذه الثقافة إلى أعماق حياتنا، فهل نفذت العناصر الثلاثة أعلاه أعني «التحوّل والتطور»، «الفردانية الجديدة»، «أزمة الهوية» إلى ثقافتنا أيضًا أم إنّها في طور النفوذ أم لا؟ إذا سلّم الباحثون بأنّنا نعيش هذه العناصر الغربية في حياتنا اليومية (على كل مستوى وحجم)، حينئذ سوف يكون من المتوقع مواجهة التحديات الآتية في حياتنا وهويتنا الدينية والإسلامية.

تحديات الحياة والهوية الدينية في المشهد ما بعد الحداثي

يمكن دراسة التحديات التي تفرزها أجواء العالم الحداثي أمام الهوية الدينية للحضارة على مستويين: النظري والعملي. فعلى المستوى النظري تبرز قضايا نظرية ومعرفية تجعل إدراك الدين والاستناد إليه من بين آلاف النظريات التعددية المتنوعة أكثر صعوبة، ما يستدعي جهودًا جبارة من باحثي العلوم الدينية. والأهم من هذه التحديات النظرية، التحديات العملية التي تنبثق عن المسيرة التعددية والتي تقلّص عمليًا حظوظ حضور الدين في الساحة. نستعرض في ما يأتي أمثلة لبعض التحديات التي يشير كلّ منها إلى أحد مستويات التعلمن والعلمانية:

أ- التعلمن الاستدلالي

عندما لا يتمّ التعرّف على قضية ما بسهولة في المجال النظري، وحين يتعذّر الحجاج مع الآخرين في زحمة تعدّد الآراء ذوات الظواهر المعقولة والاستدلالية جدًا ويرفض المخاطب الذي امتلأ ذهنه بتلك الآراء حتى الاستدلالات الدينية الصحيحة، فإنّ الارتكاز المنطقي والمنهجي إلى الدين بوصفه مستودعًا معرفيًا معتبرًا يفقد فاعليته السابقة وبالتبع تأثيراته اللّازمة. إنّ الأسلوب الاستدلالي الذي يضع الدين في خضم هذه الجمهرة من الآراء، كخيار معرفي إلى جانب بقية الخيارات الأخرى، سوف لن يكون كبرهان بل جدالًا يستدلّ لصحّة جميع الخيارات بتعدّدها (باعتبارها

حدًّا وسطًا في القياس). وطبقًا لهذه الرؤية القائمة على مغالطة منطقية تقول بأنّه نظرًا لتعدّد الخيارات العقدية وتنوّعها، إذًا ينبغي القبول بـ «حقّ اختلاف الحياة» دون منح بعضٍ امتيازًا على حساب بعضٍ آخر[1].

ب- التعلمن البسيكولوجي

نظرًا إلى كون معظم الناس لا يفكرون بطريقة منطقية، وأنّ حياتهم تزخر بالعواطف والمشاعر[2]، لذلك فهم لا يملكون أن يجمعوا بعقلية بسيطة بين الكثرة والوحدة دون أن يلحظوا وجود تناقض بين الاثنين. بحسب البيان القرآني فإنّه حين تعظم الكثرات في عين الإنسان العادي، لا يعود بإمكانه ملاحظة الوحدة بسهولة، ويرهن فؤاده لحقيقة واحدة[3]. على

---

(1) انظر:

Horace M. Kallen, **Secularism is the Will of God**, OP.CIT, p11-12.

(2) حول هذا الموضوع انظر: والتر ترنس ستيس، **دين ونكرش نوين**،مصدر سابق. بحسب اعتقاد ستيس ما من علاقة منطقية بين النظرة الحديثة وإلغاء الدين. فما حدث في الغرب بعد ظهور العلم الحديث من إقصاء للدين، لم يكن أمرًا منطقيًا بل عملية تحليل نفسية. فمثلًا، حول نتائج ظهور العلم الحديث على الدين، وما إذا كان العالم له هدف أم لا، يقول ستيس: لقد أوضحت سابقًا أنّ التفسير الآلي لا يلغي، في الحقيقة، العقيدة الغائية. أن نعزو صعود الإنسان لأعلى الربوة إلى وجود تيارات عصبية ونشاط العضلات في الانبساط والانقباض لا يطعن في صحّة أنّ صعود هذا الإنسان إلى الربوة هو لمشاهدة المناظر المحيطة بها من أعلى. وكذلك، أن نعزو حركة أجزاء الساعة إلى الزنبرك، فهو لا يغيّر من حقيقة أنّ الهدف من الساعة هو للتعريف بالوقت. والشيء نفسه، قد يكون العالم آلة، ولكن ليس معنى هذا أنّه بلا هدف. هذا يعني أنّ الانتقال من التصوّر الآلي عن الطبيعة، الذي طرحه العلم، إلى النظر إلى العالم كشيء بلا هدف، هو انتقال غير منطقي. كما يعني أنّه مهما كان العلم آليًا، فلا يتمخّض عن ذلك إنكار غائيته. من ناحية منطقية، فإنّه لا علاقة بين العلم ومسألة الغائية. ومع ذلك نرى الفكر الحديث قد قفز هذه القفزة غير المنطقية. إنّ الإيمان بعدم هدفية ظواهر الكون إحدى الخصائص الرئيسية للنظرة الحديثة. لنرَ أوّلًا كيف يمكن لظهور العلم أن يفرز مثل هذه النتيجة عبر عملية نفسية تلقينية وليس بفعل العقل؟

(3) حول هذا الموضوع انظر تفسير العلامة محمد حسين الطباطبائي للآية الكريمة ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ﴾ =

هذا، فإنّ تعدّدية الآراء التي قد تكون صحيحة من وجهة نظر العامة، سوف تجعل التأكيد على عقيدة واحدة ودين واحد وفقًا للنظرة السطحية لعامة الناس أمرًا صعبًا، وبطبيعة الحال، لن يميل هؤلاء، من الناحية النفسية، إلى الدين الذي يؤكد على الهوية الموحدة والشخصية الراسخة والقيم الخالدة.

ج- الضعف التوحيدي

ينتهي الكثير من التعدّديات في أوساط عامة الناس إلى نوع من التكاثر، وطبقًا للرؤية الفلسفية والقرآنية[1]، فإنّ التكاثر يؤدّي إلى ضعف الحياة التوحيدية. بعبارة أوضح: ثمّة علاقة ثنائية بين العلمانية التعددية والحياة غير التوحيدية، فمن جهة، تؤول حياة الشِّرك إلى نوع من العلمانية في الحياة الدنيوية، ومن أمثلتها ما هو موجود في الأنظمة المسيحية غير التوحيدية، ومن جهة أخرى، فإنّ تفاقم العلمانية بحدّ ذاته ناجم عن نوع من التعددية العقدية والتعددية الإيمانية؛ أي، بالمقدار الذي يصيب الضمور منظومة الإيمان الديني والتوحيدي، وتصبح القيم والمعايير التوحيدية باهتة في حياة الناس فإنّ ذلك يفتح الباب أمام العلمنة. والمثال التاريخي لهذه العملية هو في تبلور المسيحية والعلمنة في المجتمع المسيحي (لا سيّما في المذهب الكاثوليكي في روما الغربية).

من جانب آخر، كلما سارت الحياة نحو العلمنة ظهر نوع من التعددية العقدية حتى في الفكر التوحيدي الإسلامي، ويمكن مشاهدة أمثلة ذلك في التاريخ الإسلامي والتحولات التي أعقبت ظهوره. ولئن استطاع الإسلام التوحيدي الوقوف بوجه العادات والتقاليد الجاهلية العربية المشركة القائمة

= في معرض ردّه على العلامة السيد محمد حسين الحسيني الطهراني الوارد في كتاب: محمد حسين الحسيني الطهراني، **مهر تابان** (تكريم وحوارات التلميذ مع السيد محمد حسين الطباطبائي التبريزي)، مشهد، منشورات العلامة الطباطبائي، 1423هـ، ص221-222.

(1) انظر: المصدر نفسه، ص221-222.

على قيم النظام القبلي، والتحرّر من قيود الشرك لتلك التقاليد العربية، لكنّه تأثّر بالتحولات التاريخية التي تلت عصر الخلفاء والفتوحات الإسلامية وبالتقاليد الفارسية والأندلسية، وبعد ظهور القوانين والنظام السياسي ومن ثمّ النظام التربوي والتعليمي في الغرب في القرن الثالث عشر تأثّر الإسلام بظروف التعددية في مختلف مناحي الحياة، وخفّ بريق الرؤى والحياة التوحيدية. لمزيد التوضيح أقول، إنّ العلوم الإسلامية قبل ذلك كانت تتنفس في أجواء كان اسم الله يتردّد في كل زاوية، وقاعدة هذه العلوم اليقين وغايتها الوحدة السارية في كل الأشياء، وحدة تتهيّأ عبر التركيب والجمع. ولكن مع ظهور العلوم الحديثة ودخولها إلى العالم الإسلامي، غاب عنصر الوحدانية عن العلوم ليحل محله الاضطراب والتشتت والتنوّع ولم يعد يجد المرء مكانًا لله في هذه العلوم، وحتى لو وجد فإنّه لا علاقة له بتلك العلوم. تسعى هذه العلوم قدر استطاعتها إلى تحليل مضمون الطبيعة، الأمر الذي يفسّر حركتها صوب التعدّد وبعيدًا عن الوحدة. من هذا المنطلق، انبرت الأفكار العلمانية في كل مناحي الحياة إلى تحدّي مبادئ الوحدانية في الإسلام، ووضعت العالم الإسلامي في مواجهة خطر التعدّدية الإلهية، وطرحت الأفكار الحداثية الأوروبية كآلهة متعددة في مقابل الله الواحد[1].

د ـ ضعف الإيمان النابع عن تعدد الخيارات الإيمانية

ربّما يكون الإيمان ممكنًا في أجواء التعدد، غير أنّ الإيمان بعقيدة «واحدة» أمر صعب، فيكون اليقين الإيماني على أثر التعددية الاجتماعية والضغط الحاصل على الروح الجمعية أضعف. في هذه الظروف، يُطرح الإيمان كخيار إلى جانب مئات الخيارات الإيمانية الأخرى، وبذلك يصبح

(1) انظر:

Seyyed Hossein Nasr, **Religion and Secularism, Their Meaning and Manifestation in Islamic History**, Islamic Life and Thought, Chicago: ABC International, 2001, p13-14.

الإيمان ثمّ الكفر وكذلك التحوّل عن عقيدة إلى أخرى أمرًا سهلًا وأحيانًا، يُنظر إليه خطأً، كأمر لا مناص منه أو ممدوح، فتجد الناس يرحّبون بتغيير العقيدة للتكيّف مع ظروف الحياة. ومن المعلوم أنّ إيمان المؤمن العادي في مثل هذه الأوضاع، شاء أم أبى، قد تأثّر وشابته شكوك، وأنّه فقد زخمه وقوّته التي كان عليها في العصور الماضية[1].

التحدّي الآخر هو، صحيح أنّ الإيمان بالله في ظروف التعددية أمر ممكن، لكنّ هذا الإيمان يواجه تعارضًا وتناقضًا (لا تأييدًا) من قبل عوامل أخرى كثيرة، ما سيؤدّي إلى خلق موجبات تآكل هذا الإيمان لدى عامة الناس وهي الشريحة التي يكون إيمانها هشًّا نوعمّا[2].

عامل آخر يفضي في أجواء التعددية الثقافية إلى ضعف الإيمان هو ظهور اختلال في التناسق والمنظومة الداخلية للأديان التي تضرّرت في ظروف التعدد، فيصبح إمكان خلق منظومة عقدية وإيمانية واحدة أمرًا عسيرًا، فتتعاظم التناقضات الداخلية داخل المنظومة الإيمانية للفرد والمجتمع[3].

هـ ـ مشكلة الهوية الدينية

لا تكتمل الهويات أبدًا وتكون في حالة صيرورة دائمة، وهي تتبلور على الدوام عبر الانشطار إلى قسمين، الأول، ما هو كائن، والثاني هو الآخر[4]. ما ظهر في الهوية الدينية لعالم المتديّنين في صورة الآخر ووضع الهوية الدينية أمام تحدٍّ كبير هو العنصر الوطني والقومي من جهة (عنصر الآخر القديم) والعنصر الحداثي (عنصر الآخر الجديد). في العصر

---

(1) James Davison Hunter, **To Change the World**, OP.CIT, p 203.

(2) Ibid, p203.

(3) Ibid, p204.

(4) انظر: مانوئيل كاستلز، **عصر اطلاعات، قدرت هويت**، مصدر سابق، ص327ـ328.

الراهن، يشهد العالم الإسلامي ثلاث هويات وطنية وحداثية وإسلامية متعشّقة ببعضها ومتشابكة، نتج عنها تعقيد ماهوي غامض، وأحيانًا تناقضات ماهوية في حياة المسلم[1]. وعلى الرغم من أنّ المشاكل الماهوية موجودة حتى في الغرب، ولكن يبدو أنّ أوضـاع المسلمين في العصر الراهن وعلى غرار سائر الشرقيين، أصعب من أوضاع الإنسان الغربي من جهات عدّة، ذلك أنّ التغييرات الحاصلة في الشرق اليوم أكثر سرعة وهي مدمّرة في غالبيتها[2].

على هـذا الأسـاس، ومـع تنامي التعدديات المعاصرة في العالم الإسلامي، والتركيز على النزعة القومية بمختلف اتجاهاتها وحالتها وعلاقتها الغامضة بالحضارة، وكذلك مع تعرّض الفكر الديني والحياة المتولّدة عنه، ولأسباب متعدّدة، إلى التشتّت، فلا عجب أن نرى هويتنا الدينية والإسلامية في حقل الحضارة تتأزّم، وتغرق الأنا الدينية والحضارية في بوتقة الغموض والإبهام.

خاتمة ومقترح

استجابة للتعدديات والاختلافات المعاصرة في المجتمع الإسلامي وإيجاد أوالية للحياة الدينية والتوحيدية، تتبادر إلى الذهن مقاربات مختلفة: المقاربة الأولى، أنّ الجمع بين التعدديات عبارة عن مقاربة عقدية، بمعنى، بإمكان الجميع من خلال الالتزام بكلمة سواء التأكيد على المشتركات الدينية والعقدية، وإيجاد حلول للهوة التي تفصل بين الأنا والآخر، وخلق ثقافة وحدانية وتوحيدية لتمهيد الطريق أمام الإيمان التوحيدي والمجتمع الإيماني. المقاربة الثانية، رفع الاختلافات المخلّة عن المجتمع الديني

(1) انظر: داريوش شايگان، **افسون زندگی جدید، هویت چهل تكه وتفكر سيار**، مصدر سابق، ص163.

(2) انظر: حسين نصر، **اسلام وتنگناهاى انسان متجدد**، مصدر سابق، ص55.

والإسلامي، والتركيز على التعاليم الأخلاقية والمشتركات القيمية في المجتمع الإسلامي. في هذه المقاربة تظلّ الآراء على اختلافها، ويتمّ الاعتراف بالاختلافات العقدية، على أن تحمل في ثناياها صيغة من التعايش الأخلاقي السلمي بين مختلف الفئات الاجتماعية والدينية، وخلق مجتمع سلمي. المقاربة الثالثة، أساسًا، إنّ الاختلافات الإسلامية ليست بسبب اختلاف عقائد المسلمين فقط، ولا المساوئ الأخلاقية-الاجتماعية وحدها، وإنّما جذور التصدعات الاجتماعية تكمن في الأفكار الإنسانية والعلوم البشرية التي في ابتعادها عن المعارف الإسلامية أحدثت شرخًا بين الإنسان والله، وبين الطبيعة وما وراء الطبيعة، والدنيا والآخرة، وحالت دون قيام الأمة الواحدة في العالم الإسلامي. وعلى هذا الأساس، لا بدّ من تغيير العلوم الإنسانية إلى علوم إلهية لتمهيد الطريق أمام الحياة والهوية الدينية. وفي المقاربة الأخرى وهي المقاربة الاقتصادية (ماليزيا مثلًا) والسياسية (في إيران؛ إذ يشار إليها خطأً بأنّها مقاربة حضارية) يتمّ تركيز الجهد على بلورة حياة فاعلة سياسية واقتصادية في هذه الدنيا، لسدّ الشروخ الداخلية بين أبناء الأمة الإسلامية، وخلق الوحدة الدينية بينهم من خلال تنظيم دنياهم. والمقاربة الأخيرة هي مقاربة حضارية تحاول تحقيق الوحدة الدينية والإسلامية عبر خلق حضارة شاملة، وطبعًا، فاعلة. وفي هذه المقاربة، يتمّ، كخطوة أولى، إيجاد الحلول للمعضلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للأمة الإسلامية، وفي الخطوة الثانية إحياء المفاهيم الأخلاقية والقيم الإنسانية وتقنينها في إطار مجتمع صالح وسليم. وكخطوة ثالثة، بلورة عقيدة توحيدية تنسجم مع المجتمع العادل والصالح، ليس في أذهان المسلمين فقط، وإنّما في إطار الثقافة الاجتماعية[1].

---

(1) بحسب رأي العلامة الطباطبائي أنّ مسيرة الكمال الإنساني لا تبدأ من الأخلاق ولا العقيدة بل من المجتمع الصالح (وهو أمر نسبي وطيفي، إذ يشمل المجتمعات البسيطة، وكذلك الحضارة الشاملة والمتطورة كمصداق أتمّ للمجتمع). فالمجتمع الصالح يمهّد الظروف

ربّما تشكل المقاربة الحضارية إحدى المقاربات الشاملة والمهمة في العصر الحديث التي بمقدورها استيعاب بقية المقاربات، فتعمل على إحياء العلم والفكر الديني في المحافل الأكاديمية، وخلق الاقتصاد السليم والعادل، ونشر ثقافة التعايش بين مختلف أبناء المجتمع، وأخيرًا، ترسيخ عقيدة التوحيد ليس فقط في أوساط الطوائف الإسلامية المختلفة؛ بل بين الأديان المختلفة أيضًا. ووفق هذا المنظور، تبرز أهمية العقيدة والأخلاق والقيم المعنوية، لا بل أهمية تصميم وتأسيس نظام اجتماعي واقتصادي فاعل يكون بمثابة حاضنة مناسبة للعقيدة والأخلاق التوحيدية، لتشكل جميع هذه العناصر والبنى الاجتماعية منظومة موحدة بحيث يأخذ المجتمع، في المرحلة الأولى، حصّته في بناء الأخلاق والقيم الإنسانية، ثمّ لتترك الأخلاق الإسلامية تأثيرها في خلق عقيدة التوحيد، ليقوم الجميع

= المناسبة للتربية الأخلاقية والعقيدة التوحيدية، وبإصلاح المجتمع فإنّ أفراده يصبحون عقديين ومتخلّقين، أو بعبارة أوضح: إنّ الأهداف التوحيدية لا تتحقّق إلّا في إطار المجتمع (ونموذجه الأتم هو في قالب الحضارة)، وبدون المجتمع الصالح التوحيدي، لن تتهيّأ الأرضية الصالحة لنمو المعارف التوحيدية. والحاضنة المناسبة لتحقيق المعارف التوحيدية هي مكارم الأخلاق، كما إنّ المجتمع هو البيئة المناسبة لترعرع الأخلاق. إذا لم يوفّر المجتمع الإنساني مناخًا آمنًا لتحقيق القيم الأخلاقية، فإنّ الأخلاق ستتعرّض لضرر كبير، ولهذا السبب فإنّ المعارف التوحيدية أيضًا تتعرّض للضرر على صعيد العمل والعقيدة الإنسانية. بناءً على ذلك، فإنّ الإسلام شاد أهم الأحكام والأوامر الشرعية مثل الحج والصلاة والجهاد والإنفاق، وبكلمة موجزة، التقوى الدينية على بنيان المجتمع، ليفتح الباب من خلال إصلاح المجتمع أمام الأخلاق الفاضلة الإنسانية وعقيدة التوحيد. (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ص99_100، 111، و130_131). طبعًا، عندما يقال إنّ المجتمع الإنساني له الأصالة والأولوية ضمن أهداف رسالات الأنبياء فإنّ هذا لا يعني أنّ هذا الهدف هو الهدف النهائي للأنبياء؛ بل بمعنى أنّه من أجل الوصول إلى الله بوصفه هدفًا نهائيًا فإنّ للمجتمع الأصالة بالقياس إلى الفرد، من حيث إنّه يسهّل طريق الوصول إلى التوحيد. (انظر: عبد الله جوادي آملي، **محاضرات تفسيرى**، جلستان برقم 400 و402).

كلّ حسب موقعه بدوره في الإنتاج الحضاري الديني والدنيوي (في مقابل الحضارة العلمانية). ولا يخفى أنّه ربما تترك تحديات الثقافة التعددية تأثيرها على الرؤية الحضارية وتأسيس الحضارة الإسلامية أيضًا، ولكن نظرًا إلى أنّه في الرؤية الحضارية يتمّ وبشدّة تحاشي اختزال القابليات الشمولية للدين الإسلامي إلى عناصر سياسية واقتصادية أو ثقافية ـ أخلاقية، وتكون الجهود منصبّة على استنفار جميع القابليات الإلهية والإنسانية على طريق السعادة والخلاص في هذا العالم والعالم الآخر، وتوظيف جميع مقومات الوحدة الموجودة في الإلهيات والفلسفة والفقه والتصوف والأخلاق الإسلامية في تنظيم المجتمع، وفي ذات الوقت، احترام حقوق الفرد ومجاله الشخصي والتأكيد عليه، أقول، في ضوء هذا الذي ذكر كله، يتناقص زخم التعدديات الناجمة عن الثقافة العلمانية الحداثية على الحياة الإسلامية والهوية التوحيدية، وتتحقّق إمكانية العيش المبتني على التعاليم الإسلامية، وحينذاك، ينشر هذا العيش (وإن كان في مستوى أقلّوي) قوًى على صعيد المجتمع تعمل بصورة تلقائية على كبح الآثار المدمّرة للتعدديات العلمانية، وتهيئة عيش إسلامي أوسع وأفضل.

وفي هذه الخاتمة لا بدّ من التأكيد على دور النظام التربوي في المجتمع في خلق مجتمع سليم وجيل صالح، وعدم تجاهل دوره في التأسيس لنظام ديني وحضاري أو، في المقابل، تأسيس نظام علماني. فإذا تبلور النظام التربوي والتعليمي بشكل سليم وعلى أساس التعاليم الدينية، وإعداد جيل جديد قائم على المفاهيم الإسلامية السامية، فعندذاك يمكن التغلّب على النظام العلماني التعددي، والحؤول دون انتشاره في المجتمع المسلم. أمّا إذا ركزنا جميع جهودنا على مواجهة الحالة العلمانية في صعيدها السياسي وتقاعسنا في ميادين الثقافة والتربية، فإنّه، لا ريب، سوف تبوء جهودنا في مواجهة العلمنة بالفشل.

والملاحظة المهمة هنا هي علاوة على التعاليم التوحيدية في النظام

التربوي، يجب كذلك الاهتمام وتفسير وشرح التعاليم المتعلقة بالتنوّع والتكثّر (وليس التكاثر) مثلًا الآيات ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[1] و﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾[2] و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾[3]، وعندما يتّضح موقع الآخر في الفكر التوحيدي، ومفهوم تعدّد السُّبُل في الثقافة التوحيدية فيتجانس ويتناغم مع مفهوم الصراط الواحد، ويتمايز عن النظام التعددي الغربي الحديث، عندذاك، يمكن تمهيد الطريق داخل الحالة التعددية من أجل تحقيق الهوية الإسلامية والتوحيدية، وإتاحة العيش الديني التعدّدي الذي يتمحور حول محور الله الواحد.

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 69.

(2) سورة الروم: الآية 22.

(3) سورة الحجرات: الآية 13. في تفسير هذه الآية المباركة وأنّ ضمير «التعارفوا» ليس فقط «جعلناكم»؛ بل من الممكن أن يكون «خلقناكم» أيضًا. (انظر: فاطمة مرادي، «زن وخلقت»، خردنامه همشهرى، العدد 83، أكتوبر/ تشرين الأول، 2011م).

الفصل السابع

مدخل إلى «اللّاهوت العملي» في الفكر الديني المعاصر

نبذة تاريخية:

يمكن أن نطلق على اللّاهوت العملي تسمية «نظام الأزمة». ويعنى اللّاهوت العملي بالمعتقدات والآراء المتغيّرة في عام 1960م، عندما عجزت الكنيسة في تلك الأيام عن الاستجابة لجميع المتطلبات الدينية فتعرّضت إلى المساءلة والتشكيك من قِبل الآخرين وحتى المؤمنين بها، فهجرها الكثير منهم تمامًا. في عام 1947م لم تتجاوز نسبة الذين لم يتردّدوا على الكنيسة 17.1 في المئة، وفي عام 1979م وصلت إلى 27 في المئة، أمّا آخر الإحصاءات فتشير إلى ارتفاع الرقم إلى 52 في المئة، وهو ما جعل الكنيسة ترى نفسها ولأول مرة في عداد الأقلية[1]. مع مرور الزمان ودوران عجلة التصنيع والتمدّن في المجتمع وتعلمن الثقافة، شهدت النشاطات الاجتماعية للكنيسة انحسارًا ما أدّى إلى انزياحها إلى الهامش. لقد ظهرت الإلهيات العملية كردّ فعل على مسيرة العلمنة هذه، فأجبرت اللّاهوتيين المسيحيين على الوقوف قليلًا عند أسباب تراجع فاعليتهم الفكرية

---

(1) See: Gerben Heitink, **Practical Theology, History, Theory, Action Domains: Manual for Practical**, Translated by: Reinder Bruinsma. UK/ Cambridge, 1999, p3.

والدينية، والبحث عن حلول مستوحاة من قلب الحياة الاجتماعية للناس[1].
ولا ريب في أنّ مواجهة تحدّي العلمنة كان من العوامل المهمة وراء ظهور الإلهيات العملية في عالم اليوم، وفي أوساط اللّاهوتيين المسيحيين الذين وبسبب الخشية من الأضرار المحتملة على الحياة الدينية أصبحوا غير قادرين على القبول بتطوير العلوم والتكنولوجيا الحديثة ومواءمتها مع هويتهم الدينية[2]. من هذا الباب، يسعى اللّاهوتيون المسيحيون عبر نظرة نقدية إلى الأعراف العلمانية المعاصرة، أن يجعلوا الحياة الإيمانية ممكنة، واقتراح الطرق العملانية المؤدية إليها. أو بعبارة أقرب: إنّ حالة الأزمة التي يعيشها الدين والإيمان في الظروف المعاصرة اضطرت اللّاهوتيين المسيحيين مضافًا إلى الاهتمام والتأكيد على المعتقدات والآداب والطقوس الدينية، وتعليم المسيحيين طرق التديّن، إلى وضع الحلول العملية أمام المؤمنين المسيحيين الكفيلة بمواجهة مشكلات المجتمع المعاصر، ومساعدتهم على حلّ مشاكلهم غير الدينية أيضًا (قضايا الأسرة مثلًا). يقول جي. راو (G. Rau) بالنسبة إلى النظرة العملانية في ظروف الأزمات: في أوقات الأزمات، عندما يبرز الخطر والعنف في المجتمع، وتفقد المقاربات التقليدية فاعليتها داخل الكنيسة، تكتسب الوصايا العملية أهمية خاصة لتتّضح الينبغيات وتظهر[3].

أول ظهور اللّاهوت العملي كان في هيئة اللّاهوت الأخلاقي، ما يعني، أنّ هذا اللّاهوت، في البدء، كان يعنى بمجال العمل المسيحي بصورة عامة، ووظيفته كانت تصميم المعايير الأخلاقية للمجال العملي، غير أنّ هذه الحالة تغيّرت منذ القرن التاسع عشر. ففي المرحلة الأولى، ومع طرح كانط

(1) See: James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology**, OP.CIT, p157.
(2) See: Ibid, p33.
(3) See: Gerben Heitink, **Practical Theology, History, Theory, Action Domains: Manual for Practical**, OP.CIT, p3

لمشروعه في «العقل العملي»، أصبح نطاق اللّاهوت العملي أكثر تحديدًا، ليعنى بالأبعاد العملية المطروحة في اللّاهوت المنظومي، ثمّ، وعلى خطى شلاير ماخر، تمّ اختزال موضوع اللّاهوت العملي فتركز على سلوكيات الكنيسة والأعمال الخاصة برجال الدين، ليتحول اللّاهوت العملي، تبعًا لذلك، إلى لاهوت رعوي يهتم بأعمال وحِرف القساوسة بشكل خاص[1]. ومنذ أواخر عام 1960م توسّع اللّاهوت الرعوي بشكل متنام فأضحى اليوم واحدًا من الفروع الأكاديمية والمستقلة في اللّاهوت، وقد شهد تطورًا في أماكن عدّة مثل هولندا وألمانيا. ومن الأمثلة على بحوث اللّاهوت الرعوي ما نجده في مؤلفات جاكوب فايرت (Jacob Firet) ب.جي. روسكام ابينگ (P.J. Rascom Abbing)، اچ. يونكر (H. Jonker)، والمؤلفات المهمة لـ ب. هوفت (B. Hofte) حول الجوانب النقدية والسياسية في اللّاهوت الرعوي، وكذلك جي.أي. فان دير فن (J.A. van der Ven) في ميثودولوجيا البحوث التجريبية في حقل اللّاهوت[2].

وقد طرح الأدب الألماني وكذلك بعضٌ في مؤلفاتهم مثل أي. دي مولر (A.D. Muller)، أو. هيندلر (O. Haendler)، جي أوتو (G. Otto)، دي. روسلر (D. Rossler) نقاطًا جديرة بالاهتمام في هذا المجال كان لها أثر كبير في تطوير وإثراء اللّاهوت العملي. وعلى الرغم من أنّ مقاربات هذه الكتب التي دوّنت من قبل البروتستانت واهتمّ بها الكاثوليك، كانت متباينة في ما بينها، لكنّها جميعًا اتفقت على الهوية الموحدة للّاهوت العملي[3].

ولا يفوتنا أن نذكر أنّ كتب عام 1980م تختلف تمامًا عن كتب عام

---

(1) See: Randy L. Maddox, **Practical Theology, a Discilpine in Search of Definition**, OP.CIT, p161.

(2) Gerben Heitink, **Practical Theology, History, Theory, Action Domains: Manual for Practical**, OP.CIT, p1-2.

(3) See: Ibid, p1-2.

1950م، فالكتب القديمة كانت تسعى إلى تقديم أو اقتراح قائمة بالأنظمة الصغيرة المتباينة ذات الصلة باللّاهوت العملي، فيما كتب المرحلة الجديدة بصدد عرض سلسلة مستقلة لهذا اللّاهوت. وبعد التطوّر الذي شهدته الدراسات الخاصة باللّاهوت العملي، لم يعد هذا الفرع العلمي يقتصر على دراسة الأبعاد العملية للدين؛ بل يسعى إلى تقديم نظرية لاهوتية جامعة في مجال العمل وبأسلوب قريب جدًّا من حقل العلوم الاجتماعية. فالمقدمات التي كتبت من قبل أشخاص مثل سوارد هيلتنر (Seward Hiltner)، أو دون. أس. برونينگ (Don.S. Browning) على كتاب اللّاهوت العملي البنيوي، في عين تأكيدها على الرسالة الرسولية، تنظر دائمًا إلى اللّاهوت كفرع علمي وحيد ومنفصل، وبمثابة نظام مستقل[1].

لقد دخل اللّاهوت العملي اليوم طور الدراسات المتعددة والمتباينة، وأصبح يُنظر إلى اللّاهوت ككل واحد ممتزج بحياة البشر المعاصرة. في السنوات الأخيرة، تطرّق اللّاهوت العملي إلى موضوعات متنوعة مثل هوية المجتمعات الدينية، الأسرة، استغلال الأطفال، وسائر المشكلات التي يعاني منها العالم المتحضر، ودراستها وتحليلها من زاوية لاهوتية[2]. على سبيل المثال، بدأ فان دير فون مشروعًا حول نظرة الشباب إلى حقوق الإنسان ليحلّل تأثير الدين على هذه النظرة. كما درس برونينگ بمعية فريق للبحوث موضوع الأسرة في الولايات المتحدة الأمريكية ليستكشف أثر الصراعات السياسية على القيم الدينية والأسرية. هاتان الدراستان نموذج لعديد الدراسات التي أنجزت في الغرب والتي لا تتناول الكنيسة كمؤسسة دينية فقط؛ بل المشاكل التي يعانيها الإنسان المعاصر عبر مقاربات لاهوتية. إذن، على هذا الأساس، فإنّ نطاق اللّاهوت العملي شمل «منظومة الحياة

(1) See: Ibid, p2-3.

(2) James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology**, OP.CIT, p8.

الإنسانية» ولم يقتصر على مبحث «المؤسسات الدينية»[1]، أي أنّ اللّاهوت العملي يحدّد نطاقها ضمن ثلاثة مجالات هي: الوقائع الدينية، الأبعاد الدينية في المجتمع والثقافة، والأبعاد الدينية في الحياة الشخصية. ولا يكتفي اللّاهوت العملي بالنظر إلى كل من هذه المجالات بصورة مستقلة؛ بل يُخضع العلاقات التي تربط هذه المجالات الثلاثة لدراسة لاهوتية[2]، من هنا يمكن القول بملء الأشداق أنّ نطاق اللّاهوت العملي غير محدود، وهو يشمل كل الهواجس الدينية والإنسانية المعاصرة على صعيد العمل[3]. لذا، لم يعد اللّاهوت العملي موضوعًا واحدًا، وإنّما يناقش طيفًا من الموضوعات المتنوعة من جملتها «القضايا الرعوية» و«الكنيسة» و«الحياة الدينية والأخلاقية» و«التجربة المعنوية»[4]، بيد أنّ النقطة المهمة هي تناول اللّاهوت للموضوعات الاجتماعية والإنسانية بأساليب لاهوتية بما تنطوي عليه من تعقيدات وإمكانيات وطبعًا أضرار محتملة.

علاوة على عديد الكتب المهمة المدوّنة في حقل اللّاهوت العملي، فقد استحدث هذا الفرع العلمي في عدد من الجامعات لتدريسه، على سبيل المثال في الجامعة الكاثوليكية في نيجمگن في عام 1964م، وكان اسمه آنذاك «اللّاهوت الرعوي». وعلى الرغم من أنّ هذه الجامعة وذاك القسم قد تأسّسا في عام 1923م، غير أنّه لم تكن توجد حاجة حتى ذلك الوقت لتأسيس فرع اللّاهوت العملي، كما لم يكن رجال الدين قد أدركوا بعد طبيعة المشكلات التي تواجههم، فقد كانوا يؤدّون صلواتهم في الكنائس

(1) See: Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction**, OP.CIT, p X.

(2) See: Gerben Heitink, **Practical Theology, History, Theory, Action Domains: Manual for Practical**, OP.CIT, p XV & XVI.

(3) See: James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology**, OP.CIT, p8.

(4) See: Randy L. Maddox, **Practical Theology, a Discilpine in Search of Definition**, OP.CIT, p162-165.

ببالٍ مرتاح، لكنّ هذه الأوضاع بدأت تتغيّر تدريجيًا منذ العام 1950م، وقد أشار دير فن في خطابه الذي ألقاه عام 1968م وكذلك أف. هارسما (F. Haarsma) أول بروفسور في حقل اللّاهوت العملي إلى ازدياد الهوة بين دروس الكنيسة والمعتقدات التي يؤمن بها أعضاء الكنيسة، وحذّرا من تعاظم «أزمة الإيمان» في المجتمع الغربي. وفي العام المذكور نفسه ظهر جاكوب فايرت في جامعة أمستردام الحرة كأول أستاذ في اللّاهوت العملي وصرّح بأنّه لم يعد بمقدور الكنيسة أن تستمر على النحو السابق. كما طرح فايرت، بالاقتباس من أج. شلسكي (H. Schelsky)، مفهوم «نظرية العمل»، وأشرف على تأسيس مركز ومؤسسة اللّاهوت العملي[1].

ولئن كان اللّاهوت العملي قد ولد في الجامعات الكاثوليكية والبروتستانتية، لكنّ مسيرة اللّاهوت العملي ودوافعه الأصلية تتابعت في المحافل المسيحية مثل محفل برينستون اللّاهوتي. هذا، وقد وصل اللّاهوت العملي إلى مرحلة من النضج والكمال وأصبح في نهاية المطاف نظامًا مستقلًّا[2] بفضل المقاربات الموضوعية والعملية المطروحة من قبل المحافل المسيحية من جهة، ومن ثمّ صدور الكتب المؤثّرة وتأسيس قسم الإلهيات في الجامعات من جهة أخرى، فضلًا عن تأسيس المراكز العلمية

---

(1) طبعًا لا يفوتنا أن نذكر بأنّ فريدريك شلاير ماخر كان قبل ذلك أحد مؤسّسي اللاهوت العملي. وفي كتابه «Kurze Darstellung» كان من أوائل اللاهوتيين الذين هيّأوا الأجواء المناسبة لظهور هذا الفرع العلمي، وفي عام 1821م استحدث أوّل كرسي بروتستانتي للاهوت العملي في جامعة برلين.

See: Gerben Heitink, **Practical Theology, History, Theory, Action Domains: Manual for Practical**, OP.CIT, pXV & XVI.

Stephen Pattison, **The Challenge of Practical Theology** (Selected Essays), London and Philadelphia Jessica Kingsley Publishers, 2007, p16.

(2) See: Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction, OP.CIT, pIX; Don S. Browning, Fundamental Practical Theology, Descriptive and Strategic Proposals**, OP.CIT, pVII.

والمعاهد مثل المعهد الدولي للّاهوت العمليفي عام 1991م وصدور المجلة الدولية للّاهوت العملي في عام 1995م.

تعريف اللّاهوت العملي

من العسير إيجاد تعريف مناسب للّاهوت العملي وذلك بسبب حالة التحوّل والصيرورة التي يشهدها، والتباينات الواسعة التي تميّز المساهمين فيه، فضلًا عن اختلاف الطرق والمناهج المستخدمة فيه. ومع ذلك، ربّما يكون أشمل وأدقّ تعريف للّاهوت هو ما طرحه جيمس وود وارد (James Woodward) وزميله ستيفن پاتيسون (Stephen Pattison)، وجاء فيه: «يعنى اللّاهوت العملي بدراسة مجال تلاقح المعتقدات والعادات والتقاليد الدينية بالتجارب والهواجس والسلوكيات الإنسانية المعاصرة إذ تكون حصيلة هذا التلاقح علاقة لاهوتية غنية ونقدًا علميًّا وتحولًا ثقافيًّا»[1].

إنّنا إذا كنّا نبحث عن تفسير وفهم أكبر للّاهوت العملي لا بدّ لنا من الرجوع إلى معاني اللّاهوت الرعوي، النسخة القديمة للّاهوت العملي؛ إذ طُرحت ثلاثة تعاريف له هي:

أ- اللّاهوت الرعوي فرع من اللّاهوت، ويعنى بتقديم الآراء الخاصة بقضايا ووظائف القساوسة.

ب- فرع من الدراسات اللّاهوتية التي تتناول الاستشارات الدينية والمعنوية.

ج- نمط من ردّة فعل لاهوتية يسعى عبر التركيز على التجربة الإيمانية ونقدها، توفير الظروف المناسبة لتطوير اللّاهوت[2]. وفقًا للتعريف الثالث،

---

(1) نقلًا عن:

Stephen Pattison, **The Challenge of Practical Theology**, OP.CIT, p12.

(2) Rodney J Hunter (ed), **Dictionary of Pastoral Care and Counseling**, p95-96.

ربّما أمكن القول إنّ اللّاهوت الرعوي هو لاهوت يبحث في نشاطات الكنيسة من الداخل ومن الخارج (التجربة الإيمانية في المجتمع الإنساني) عبر مقاربة لاهوتية[1]. وفي الواقع، إنّ اللّاهوت الرعوي فرع من علم اللّاهوت يُعمل النظرة الرعوية في جميع نشاطاته. هذا اللّاهوت على الرغم من ارتباطه بسائر فروع اللّاهوت الأخرى، لكنّه لا يتفرّع عنها. لذا، بناءً على هذا التعريف، فإنّ اللّاهوت الرعوي فرع علمي يدور مدار العمل أو الوظيفة وليس المنطق. محورية العمل في هذا اللّاهوت لا تعني مطلقًا الافتقاد إلى النظم الداخلي؛ إذ يتحقّق هذا النظم من خلال النظرة الرعوية والأسلوب النقدي وهو مركب من الأسلوب التحليلي والتطبيقي[2].

في ضوء مفهوم اللّاهوت الرعوي بوصفه السلف لهذا الخلف، أعني اللّاهوت العملي[3]، أصبح بمقدورنا تعريف هذا الأخير بأوجه عدّة:

---

(1) See: James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology,** OP.CIT, p5.

(2) See: Ibid, p28-29, 31.

يشار إلى أنّ الفارق بين اللاهوت الرعوي واللاهوت العملي هو في أنّ الأول لاهوت قديم في تاريخ المسيحية ويعالج احتياجات زعامة المجتمع المسيحي. يستعمل بعضٌ في وقتنا الحاضر مصطلح «Pastoral Theology» في اللاهوت الكاثوليكي، والمقصود به الوظائف والنشاطات العادية للقساوسة الخاصة بمسائل الزواج ودفن الموتى. في حين أنّ اللاهوت العملي هو مصطلح أكاديمي وينطوي على انضباط. وإن كانت القضايا المتعلقة بزعامة الكنيسة تدخل ضمن اهتمامات اللاهوت العملي، إلّا أنّ هاجسه يذهب لأبعد من أمور الكنيسة. وبالنظر إلى التوسّع المفهومي في مفهوم هذا المصطلح والذي يخرج عن مجرد التفكير بالدائرة الضيقة للاهوت الرعوي وقضايا زعامة الكنيسة، فقد آثر بعضٌ أن يطلق على نفسه تسمية اللاهوتي العملي (practical) وليس اللاهوتي الرعوي (pastoral). انظر:

See: Ibid, p1-2.

(3) ولا بدّ من القول هنا إنّ وظائف اللاهوت العملي عادة هي وظائف اللاهوت التطبيقي نفسها (Applied Theology)، غير أنّ عزوف بعضٍ عن استعمال هذا المصطلح يعود إلى ضيق معناه.

أ- فرع من اللّاهوت يعنى بدراسة نشاطات ووظائف القساوسة التي تشمل الوعظ والطقوس العبادية والقضايا المعنوية وتعليم المسيحية وإدارة الكنيسة.

ب- مجال في اللّاهوت موضوعه حياة الكنيسة في العصر الحاضر.

ج- فرع في اللّاهوت يسعى إلى دراسة الأوضاع المعاصرة والسلوكيات الفردية والاجتماعية عبر الإفادة من المعايير والأساليب اللّاهوتية[1]. والمفهوم السائد اليوم للّاهوت العملي هو أقرب إلى التعريف الثالث، وقد ذُكرت بعض الخصوصيات لهذا المفهوم من قبيل: هو لاهوت مُغيِّر، يلحظ للخبرات الإنسانية والاجتماعية دورًا، إيمانيًّا ويطلّ من نافذة الإيمان على التجارب والحوادث الإنسانية، ليس منظوميًّا تمامًا لأنّه يتعامل باستمرار مع وقائع منفصلة عن بعضها (في مجال العمل)، يحافظ على الإيمان من خلال الحقيقة بمعنى، أنّه يرى الدنيا وفي الوقت نفسه يستبدلها، عبارة عن فرع علمي متداخل الاختصاصات، تحليلي، يحتاج إلى مهارة للجمع بين الأساليب المختلفة والتمهيد لطريق تعميق الفهم اللّاهوتي عن الحقائق الخارجية[2].

---

(1) See: Rodney J. Hunter (ed.), **Dictionary of Pastoral Care and Counseling**, 2005, p95-96.

يمكن تلخيص المعايير اللاهوتية في حالات من هذا القبيل: التركيز على المذاهب الفكرية والعقائد والمعارف الدينية، والاهتمام بالوصايا والأدبيات الدينية والتطبيقات المعيارية والمعرفية لكلّ منها لمعرفة هذا العالم والحياة والثقافة الإنسانية والعلاقة بالأعمال والسلوكيات الثقافية. انظر:

Anderson Victor, **Pragmatic Theology: Negotiating the Intersections of American Philosophy of Religion and Public Theology**, State University of New York Press, 1998, p5.

(2) See: James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology**, OP.CIT, p13 - 15.

إذن، في ضوء هذا الشرح فاللّاهوت العملي بمثابة خطوة متقدمة على ما سبقه مثل اللّاهوت التفسيري واللّاهوت التاريخي واللّاهوت المنظومي، وطبعًا يركز على الجانب العملي لجميع فروع اللّاهوت. وعلى هذا فإنّ لاهوت أوغسطين ومارتن لوثر والآخرين هو لاهوت عملي من حيث تركيزه على الجانب العملي. ولئن كان اللّاهوت العملي غير محدّد بمدرسة فكرية خاصة وتيار لاهوتي بعينه ومنطقة جغرافية محدودة، وأنّه يدعو إلى خطاب عالمي ودولي، لكنّ هذا لا يعني افتقاده إلى نظام علمي. وكذلك، على الرغم من كون هذا اللّاهوت يحمل رسالة نظرية قائمة على العمل، ويسعى إلى الإجابة عن الأسئلة العالقة والمشاكل الموجودة في خضم العمل والسلوك الديني، ولكن ذلك كلّه لا يعني اقتصار دوره على دائرة الأعمال الدينية فحسب، فاللّاهوت العملي هو نظام أكاديمي يعنى، مضافًا إلى الأعمال الدينية، بالمبادئ المعرفية والمعايير الأخلاقية، وطبعًا الاستراتيجيات العامة للسلوك الديني في مجالات مختلفة ومتباينة[1]. وتعزى الصفة الإلهية لهذا النظام إلى أنّ مصادر السنّة والعقيدة الدينية (مثل الكتاب المقدس واللّاهوت الدينية والطقوس العبادية) كانت تشكل على الدوام المنبع الرئيسي للّاهوت العملي. من هنا فإنّ نتيجة هذه الرؤية في اللّاهوت هي، علاوة على التأثير في ميدان العمل، المساعدة على الفهم الديني بغية تعميقه أو تصحيحه[2].

ولعلّه من الجدير بالقول إنّ الكثير من لاهوتييّ الأديان يحاولون أن يجعلوا استمرار حياتهم الإيمانية في العالم العلماني ممكن عبر اللّاهوت العملي والحفاظ على هويتهم الدينية في قلب ثقافة غير ملتزمة بالدين.

---

(1) See: Gerben Heitink, **Practical Theology, History, Theory, Action Domains: Manual for Practical**, OP.CIT, pXV & XVI.

(2) See: James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology**, OP.CIT, p8.

بيد أنّ النظرة السائدة في هذا اللّاهوت؛ إذ سنناقش موضوعه وأساليبه في الفصل اللّاحق، لا تقتصر على إمكان البحث في عوائق الحياة الإيمانية في العصر الحديث، وإنّما الإمكانية الوافرة في تناول مشاكل الإنسان المعاصر، والتي يمكن من خلالها توسيع الدين، وإشراكه في تدبير وإدارة حياة الإنسان المعاصر في هذه الدنيا[1].

وبناءً على ما ذكر، يمكن أن نوجز بأنّ اللّاهوت العملي يعني التدبّر في العمل الفردي والاجتماعي للإنسان بأسلوب لاهوتي. هذا اللّاهوت الذي ينتقي قضاياه من «الشارع» [الحياة] يدرس، في المرحلة الأولى، ويحلّل الوقائع الاجتماعية والثقافية من منظار لاهوتي، ثمّ، من خلال نظرة نقدية للإشكاليات الإيمانية والدينية التي يعاني منها الجسم الثقافي، تطرح الحلول المستلهمة من المنابع اللّاهوتية لفتح الباب أمام حياة إيمانية للمؤمنين (حل مشكلة الفكر الديني والحياة الدينية)، وكذلك، حل المشاكل في حياة الإنسان غير المؤمن. إنّه في الوقت الذي يستمدّ فيه اللّاهوتي العملاني من المعطيات والمعلومات الإنسانية من أجل بناء حياة دنيوية سليمة، فإنّه يساعد الإنسان المؤمن وغير المؤمن أيضًا على التخطيط

---

(1) وهنا تطرح أسئلة حول جوهر اللاهوت العملي تستدعي الوقوف عندها أثناء مسيرة البحوث التي تتناول هذا اللاهوت، من جملتها: هل اللاهوت العملي نظرية معيارية (تعنى بالقيم) أو تجويزية؟ وهل إنّ هذا اللاهوت يعنى بعلل الظواهر بصورة علمية (لا يوتوبيائية) أم لا؟ وهكذا، هل يزعم اللاهوت العملي استخلاف العلوم أمّ إنّه يطرح علمًا جديدًا إلى جانب العلوم الأخرى وبالتنسيق معها؟ وما هو معيار علميّته ومن أين يتأتّى انسجامه العلمي (الأسلوب أو الهدف أو الموضوع)؟ كما إنّه من أجل توضيح ماهية هذه النظرية اللاهوتية لا بدّ من استعراض الفوارق بينه وبين اللاهوت التطبيقي (Pragmatic Theology) واللاهوت السياسي واللاهوت النقدي (Critical Theology)، ويجب أيضًا الإجابة عن السؤال ما إذا كان اللاهوت العملي يتحدّث عن التطبيقات فقط، أم إنّه لاهوت يعنى بتطبيق نفسه؟ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تحتاج لوحدها إلى مجال مستقل آخر، آملين تحقيق ذلك في المحطات التالية من مشروعنا الراهن.

لحياة دنيوية سليمة. والوفاء بهذه الرسالة يعتمد على وجود علاقة مدروسة بين أسلوب التفسير والتحليل الاجتماعي من أجل إتاحة تعميق فهم الدين في ما يتعلق بالتجربة الاجتماعية من جهة، ومن جهة ثانية تغيير الحياة الاجتماعية عبر التزام عقلاني ومبرّر بالدين.

وهنا تبرز مسألة مهمة وهي أنّ وجود اللّاهوت العملي مع الحفاظ على جوهره اللّاهوتي رهنٌ بتوضيح العلاقة بين العمل والنظرية من ناحية، والنظرية واللّاهوت من ناحية أخرى، ولكن ليس بالمفهوم الماركسي أو البراغماتي لتحوّل النظرية إلى تطبيق. أعني، إذا كان اللّاهوتي اليوم يصرّ على العمل فليس ذاك من منطلق أولوية العمل الاجتماعي ونبذ المعرفة النظرية، ولا بمعنى تقديم تعريف براغماتي للمعرفة «المعرفة ليست بمعنى إظهار الشيء فحسب بل امتلاك وجود ذلك الشيء»[1]؛ بل إنّ محور تأكيد الرؤية اللّاهوتية العملية هو المساحة الواسعة التي يشغلها الدين في الحياة، والإمكانيات التي تتوفّر عليها النصوص الدينية للتعاطي مع القضايا العملية والاجتماعية المطروحة في قلب المجتمع من ناحية، وخصوصية التحوّل والتغيير للّاهوت من ناحية أخرى (اللّاهوت ليس بمعنى التفسير فقط بل التغيير أيضًا)[2]. طبعًا، من الواضح أنّ هذه الرؤية تحتاج بلا شك إلى أسس فلسفية ومعرفية. في ما يتعلق بتبلور اللّاهوت العملي ينظر بعضٌ إلى ميشيل فوكو باعتباره فيلسوفًا عمليًّا، ويركزون على دور مؤلفاته في ردم الهوّة بين ميداني النظرية والعمل، ويعود ذلك إلى القرابة الوثيقة التي تربط الفلسفة العملية باللّاهوت العملي، والتأثير القوي للأولى في توجيه الثانية، أو بمعنى أدقّ، أساسًا إنّ الفلسفة العملية الثاوية في ثنايا المبادئ المعرفية

(1) انظر: تشارلز ديفيس، **دين وساختن جامعه: جستارهايى در الهيات اجتماعى**، ترجمة: محمد جواد غلام رضا كاشي، طهران، منشورات ياد آوران، 2008م، ص193ـ195.

(2) See: David Tracy, **Blessed Rage for Order The New Pluralism in Theology**, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996, p243.

والأنطولوجية والأنثروبولوجية هي التي تدفع باللّاهوت صوب العمل وتقرّبه من الحياة[1]. وفي هذا السياق، فإنّ المقاربات العملية تجاه الفلسفة والاهتمام بالعقل العملي والحكمة العملية في فلسفات هانز غادامير وبول ريكور ويورغن هابرماس ولودفيغ فتغنشتاين وكذا، النظرية النقدية والبراغماتية الأمريكية لها أكبر التأثير في توجيه بوصلة اللّاهوت العملي[2].

وتأسيسًا على ذلك، يتبنّى اللّاهوت العملي، كخطوة أولى، بعض الأمور كفرضيات لتكون أولًا دائرة الفكر اللّاهوتي أوسع من الفاعلين الاجتماعيين والجوّ الثقافي فتشمل التنظيمات الاجتماعية أيضًا[3][4]. ثانيًا يمكن إشراك الدين في مجال العمل الحضاري والثقافي ليساهم في حل المشاكل الاجتماعية دونما حاجة لتقزيمه في مجرد أيديولوجية.

وظائف اللّاهوت العملي

لقد طرحت وظائف متعددة للّاهوت العملي[5]، ولكن تلك التي وردت في كتاب ريتشارد أوسمر تعتبر الأكثر فهمًا، وفي الوقت ذاته، الأكثر منطقية، كما إنّها سهلة للتعريف بالجو الذي يسود هذا اللّاهوت. لقد ذكر أوسمر أربع وظائف للّاهوت العملي هي:

---

(1) See: Tom Beaudoin, **Witness to Dispossession The Vocation of a Postmodern Theologian**, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2008.

(2) See: Don S. Browning, **Fundamental Practical Theology, Descriptive and Strategic Proposals**, OP.CIT, P 248.

(3) Social Arrangements.

(4) See: Miroslav Volf, **Exclusion and Embrace: A Theological exploration of Identity Otherness, and Reconciliation**, Nashville: Abingdon Press,1996, p21.

(5) Brian M. Kelly, **"Practical Theology and Evangelism"**, 1999, from http://www.kristenonline.com/download/book/Practical%20 Theology%2Oand%20Evangelism. Pdf, p3.

أ- وظيفة التوصيف التجريبي الحسّي، ب- الوظيفة التفسيرية، ج- الوظيفة المعيارية، د- الوظيفة العملية.

في البدء، يجمع اللّاهوت العملي المعلومات والبيانات ليتعرّف عن هذا الطريق على الوقائع الخاصة، ويتفهّم بشكل جيّد ظروف ومسيرة تبلور كل منها. في الخطوة الثانية، يوضّح ويفسر أسباب حدوث هذه الوقائع والعمليات التي تمرّ بها مستعينًا بالنظريات العلمية. أمّا الخطوة الثالثة فيسعى اللّاهوت العملي عبر المفاهيم اللّاهوتية إلى تفسير الوقائع والحالات الخاصة ليقدّم على ضوء المبادئ والضوابط الأخلاقية إجابات لهذه الوقائع. في هذه المرحلة، وفي الوقت الذي يعمل فيه اللّاهوت على تأسيس بعض المبادئ الأخلاقية، يستعين بالتمارين والسلوكيات الأخلاقية لتوسيع منظومة اللّاهوت وإنضاجها. في الخطوة الرابعة، يعيّن اللّاهوت العملي الاستراتيجيات السلوكية للتأثير على الوضع السائد، ثمّ، ومن خلال إقامة تواصل فعال مع الانعكاسات والنتائج التي تفرزها تلك الاستراتيجيات في المجال العملي، يقدّم تقييمًا نقديًا للاستراتيجيات المستخدمة، ليتمكن في الخطوة اللّاحقة اتّخاذ تدابير أكثر صحّة ودقّة[1].

مبدئيًا، إنّ جمع البيانات الاجتماعية من قبل الزعماء الدينيين لا يتمّ، نوعما، بطريقة منهجية، وبالتالي لا تخضع لنظام محدّد. ومن البدهي أن لا يتيح جمع البيانات المتناثرة والتدقيق فيها سوى معرفة بدائية، وطبعًا، ناقصة جدًّا. ومن أجل تحليل البيانات المتحصّلة، يواجه اللّاهوتيون عادةً أسئلة معقّدة حول علل وماهية الوقائع الاجتماعية ودور النظريات العلمية (مثلًا السايكولوجية والأنثروبولوجية وسائر العلوم الأخرى التي تدرس وتحلل الفعل الاجتماعي للإنسان) في فهم مثل هذه الوقائع. وبعد عملية

(1) See: Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction**, OP.CIT, p4.

فهم الوقائع وتحليلها (إذ يواجه اللّاهوتيون أثناءها نوعًا من التخبّط) يبرز السؤال الآتي: ما هي الوظيفة العملية للّاهوتي بـإزاء هذه الواقعة؟ يعدّ هذا السؤال محوريًّا ضمن الوظيفة المعيارية للّاهوت العملي، والقيام بهذه الوظيفة المعيارية يمرّ بثلاث مراحل: تفسير الحوادث الاجتماعية بالاستفادة من المفاهيم اللّاهوتية، والمرحلة الثانية الحصول على المبادئ والقواعد الأخلاقية الخاصة بالحادثة، وتشمل المرحلة الثالثة تسليط الضوء على السلوكيات والأعمال الدينية ماضيًا وراهنًا التي بمقدورها إرشادنا بلحاظ معياري، وتنظيم الحياة الدينية بالتناسب مع هذه الحادثة[1].

بعد ذلك، ينبغي صبّ الاهتمام على الآليات العملانية الكفيلة بخلق حياة أخلاقية وإنسانية في المجتمع الديني، والتخلّص من الأضرار وملء الفراغ في المؤسسات الدينية في مجال الإدارة الأخلاقية والعقلانية لحياة المؤمنين. القيام بهذا العمل يعدّ وظيفة براغماتية كيما يفتح الطريق أمام الحياة الإيمانية. وتركز الوظيفة البراغماتية على الاستراتيجيات السلوكية في تغيير وبلورة القضايا الاجتماعية بغية تحقيق الأهداف المنشودة[2]. بيد أنّه لا بد من القول إنّ الوظيفة البراغماتية في اللّاهوت العملي لا تعني براغماتية هذا اللّاهوت. أساسًا، إنّ اللّاهوت البراغماتي يفارق اللّاهوت العملي في سعي الأولى إلى دفع اللّاهوت صوب العمل والتطبيق، وإضفاء صبغة تطبيقية على التعاليم اللّاهوتية. في حين أنّ اللّاهوت العملي يحاول معالجة القضايا والمشاكل الاجتماعية عبر مقاربة لاهوتية، وهذا يختلف عن وظيفة التعاليم اللّاهوتية في مرحلة التطبيق. كما يتراءى لنا فاللّاهوت

(1) Ibid, p7-8.

يشار إلى أنّ من جملة الأشياء التي يقوم بها اللاهوتي العملي قراءة القصص نقلًا عن النصوص الدينية التي ضمّنها الله تعالى عظاته للبشر لتأخذ بيده راهنًا ومستقبلًا، ولتعينه على تغيير ظروف حياته وبلوغ السعادة.

(2) See: Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction**, OP.CIT, p9-10.

البراغماتي هو ثمرة توسّع العلمانية في مجال اللّاهوت، بينما اللّاهوت العملي هو حصيلة توسّع اللّاهوت في مجال الحياة، ويقف بإزاء المذهب العلماني ومسيرة التعلمن[1]، والدليل على ذلك المنشأ الحوزوي للّاهوت العملي والمنشأ الأكاديمي للّاهوت البراغماتي. طبعًا، لا ننس اشتراك الاثنين، أعني اللّاهوت العملي واللّاهوت البراغماتي في التعاطي مع القضايا الثقافية والاجتماعية، لكنّهما متباينان تمامًا في المنشإ وأسلوب البحث وكذلك في النتيجة اللّاهوتية[2].

قبل أن ندخل في تفاصيل كل من وظائف اللّاهوت العملي، نجد لزامًا أن نذكر أنّ الوظائف الأربع للّاهوت العملي متشابكة بصورة عملية وتؤدّي دورها في إطار واحد منسجم. على سبيل المثال، إنّ المشاكل التي تبرز على صعيد العمل (في الوظيفة الرابعة) تستدعي الوقوف عندها أيضًا بلحاظ حسّي وتجريبي (في الوظيفة الأولى)، وإنّ النظريات التي يستفاد منها في تحليل الحوادث الخاصة (في الوظيفة الثانية) قد تطرح موضوعات لها انعكاسات أخلاقية ومعيارية (في الوظيفة الثالثة). من هنا، فإنّ العلاقات والتأثيرات المتبادلة للوظائف الأربع في اللّاهوت العملي تنأى بها عن سائر الفروع والاتجاهات المستقلة. وللمثال نقول، إنّ العلوم الاجتماعية لا تسعى أبدًا إلى توسيع الآفاق المعيارية اللّاهوتية لتشمل الدراسات والبحوث التفسيرية، كما لا تدرس اللّاهوت والأخلاق، بينما

---

(1) إنّ أهمية تطوير العلمانية في اللاهوت من منظار اللاهوتي العملي تجد تفسيرها في أنّ العلمانية برأيه ليست مذهبًا فكريًّا بل تعنى بمسيرة (التعلمن) إذ يمكن للاهوت أن يشارك فيها أيضًا دون أن تُفرَغ من محتواها اللاهوتي. يمكن أن نلحظ علائم ذلك في دور اللاهوتيين الغربيين في تشكيل العلمانية وتاريخ العلمانية. انظر:

Anderson Victor, **Pragmatic Theology: Negotiating the Intersections of American Philosophy of Religion and Public Theology**, OP.CIT, p8-10.

(2) See: Ibid, p8-10.

نجد الـرؤى والدراسات المعيارية من ناحية، والتطبيقية من ناحية ثانية من النقاط المحورية في اللّاهوت العملي[1]. ومع ذلك، إنّ للدراسات الاجتماعية والسياسية والثقافية مكانة حيوية وبنّاءة للغاية في اللّاهوت العملي، والدلالة الواضحة لهذه المسألة هي الفصل بين الواقعة والحالة والسياق، وهـذا الفصل مهم في تصنيف وترتيب مستويات ومراحل «اللّاهوت العملي». تطلق كلمة واقعة على الحدث الذي يحدث في الحياة اليومية وفي فترة زمنية قصيرة. أمّا الحالة فتشمل نطاقًا أوسع من الحوادث وارتباطها ونتائجها. بينما السياق هو مزيج من منظومة اجتماعية وطبيعية تتولّد عنه الحالات. وفي الحقيقة أنّ السياق عبارة عن شبكة من الأجزاء المتصلة ببعضها والمتجانسة والتي تشكل خصوصيات وحدة واحدة. والحال، إنّ المجتمع الديني للمؤمنين عبارة عن منظومة واحـدة ذات سياق ينتج الحالات. وتعدّ معرفة السياق عبر الاهتمام بالميكروسيستمات والماكروسيتسمات في العلوم الاجتماعية أهم جزء في اللّاهوت العملي[2]. لـذا، فمن الواضح تمامًا أنّ الدراسات التحليلية المتعلقة بالسياق في اللّاهوت العملي تكون غاية في التعقيد، ويعود وجه التعقيد فيها إلى سعة أبعاد المنظومة والنسيج الاجتماعي، وكون هذه المعرفة متداخلة الاختصاصات، مضافًا إلى جدّة هذه المقاربة في اللّاهوت، والنواقص والفراغ الذي يعانيه اللّاهوت مقارنةً بميدان الاجتماع. وفي هذا الإطار، لا مفر أمام اللّاهوت العملي من وصل الاتجاهات المتفرعة عن اللّاهوت العملي في ما بينها؛ بل وحتى خلق علاقة واضحة بين ميدان العلم الأكاديمي الديني والمؤسسة الدينية من جهة وبين هذين الاثنين وميدان العمل الموضوعي والاجتماعي من جهة أخرى.

(1) Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction**, OP.CIT, p10-11.

(2) Ibid, p11-12.

استعراض الوظائف الأربع للّاهوت العملي

أ- وظيفة التوصيف الأمبريقي الحسّي

يحثّ اللّاهوت العملي طلبة العلوم الدينية، إلى جانب انهماكهم على دراسة النصوص الدينية والتجارب المفيدة المكتسبة أثناء تفسيرهم للكتب المقدسة، على مطالعة النصوص المتعلقة بالحياة والسعي لتفسيرها. بعبارة أوضح: يعلّم هذا الاتجاه الفكري الباحثين الدينيين أن يطالعوا بدقة وتمحيص النصوص المرتبطة بالحياة والأعمال اليومية التي يطلق عليها أنطون بويسون «الوثائق الإنسانية الحية» ومن ثمّ تحليلها وتفسيرها. ولا بدّ من القول إنّ المقصود بالمطالعة هنا ليس القراءة البحتة للنصوص، وإنّما الوقوف على الحقائق والولوج في أعماق المشاكل والمعضلات التي يعاني منها الإنسان، ومن ثمّ بذل الجهود لفهم وحلّ المعضلة «في الشارع» ليتّضح لنا ما يجري «في الشارع». وعليه، فإنّ هذه الجهود لا تقف عند حدّ جمع البيانات فقط؛ بل إنّها عملية سير وسلوك معنوي يسعى خلالها رجل الدين إلى الاطلاع على مشاكل الناس، ليكون معهم في قلب الحدث، ويسعى في نهاية المطاف إلى حلّها[1]. وإلاّ، كيف لنا أن نزعم بأنّنا قادة دينيون في حين لا نعلم شيئًا عن حياة الآخرين ومشاكلهم اليومية. ومن هذه الزاوية، فإنّ التعاطي مع هذا النوع من المشاكل والمعضلات يعدّ العلامة المعنوية الأبرز في شخصية رجل الدين الاجتماعي.

في الواقع، توجد طرق عدّة لمشاركة الناس حياتهم ومحاولة فهمها، ثمّ استنطاق النصوص المقدسة لاستنباط الحلول المناسبة لتلك المشاكل. تتّخذ هذه المشاركة أحيانًا شكلًا غير رسمي تمامًا وذلك عبر الارتباط بين شخصين اثنين والتجارب المكتسبة من المشاركة في أفراح وأتراح الآخرين. وتارةً أخرى تكون المشاركة شبه رسمية إذ تتمّ الاستفادة من

---

(1) See: Ibid, p32 -33.

أساليب خاصة لإضفاء شكل أو نظم خاص على هذه المشاركة، وفي هذا السياق، ينخرط بعضٌ في الصحافة، وبعضٌ آخر يلتحق بمجموعات صغيرة، كما إنّ بعض القساوسة يعمدون إلى تشكيل مجموعات روحية يناقشون فيها الحوادث ذات الصلة بالعمل الكنسي والديني، ويرصدون الانعكاسات الناجمة عنها.

أمّا المشاركة الرسمية فهي إخضاع حدث خاص وحالة محدّدة ونسيج معيّن لبحث موضوعي وأمبريقي، ومن أجل ذلك ينبغي قبل كل شيء توضيح أهداف البحث وتحديد الأسئلة التي تطرح فيه، وتبيين الاستراتيجيات البحثية المتّبعة (مثل الاستراتيجيات الكمّية والنوعية، دراسة السِّيَر، دراسة حالات خاصة في مقاطع زمنية محدّدة [دراسات أحادية الموضوع]، دراسة الجماعات الثقافية والاجتماعية، دراسات الأعراق، الدراسات الظاهراتية والدراسات الأمنية الخاصة بالتغييرات الاجتماعية)، بعد ذلك يتمّ إعداد خارطة طريق البحث، وتنظيم موضوع البحث وأساليب جمع البيانات، وأخيرًا الخطوات الأخرى في البحث[1].

ب- الوظيفة التفسيرية

ينتاب الكثير من المؤمنين اليوم شعور بعدم الرضى إزاء القائمين على الدين (في المسيحية) إذ أصبحوا ينفرون من عظاتهم ونفوذهم الديني. فالناس يأملون من رجال الدين مساعدتهم في فهم شروط الحياة وإدارة حياتهم الشخصية والاجتماعية، لذلك يتوقّعون منهم في عين اضطلاعهم بدورهم الروحي والمعنوي، انتهاج نهج عقلاني في التعاطي مع القضايا الدنيوية، وبغية تحقيق هذه المهمة الدينية والروحية ينبغي أن تكون لهم القدرة على التفكير وتقديم قراءة نظرية للقضايا ليستطيعوا بالتالي الحكم بعقلانية[2]. لا ريب في أنّ الطبيعة وحياة الإنسان أمران قابلان للفهم

(1) See: Ibid, p34-35.

(2) لمزيد من الدراسة حول العلاقة المتبادلة بين المعنوية (Spirituality) واللاهوت المعنوي

والإدراك، وأنّ تأمّل النماذج الحياتية والتدبّر فيها ينطوي على قيمة معرفية، ويمكن أن يفتح الباب في اللّاهوت العملي أمام إيمان متعقّل ومتفكر، ما يستدعي من اللّاهوتيين العمليين التركيز بشكلٍ كافٍ على المصادر الجديدة التي من شأنها تفسير حقائق الحياة، والاستعانةً بها على فهم الحياة المحيطة بنا[1].

ج- الوظيفة المعيارية (التقعيدية)

بالإمكان متابعة الوظيفة المعيارية في اللّاهوت العملي على ثلاثة اتجاهات: 1- التفسير اللّاهوتي للأحداث، الحالة، السياق الاجتماعي، 2- التفسير الأخلاقي للعمل بالاستعانة بالمعايير الأخلاقية التي يستبطنها، 3- العمل الجيد والمناسب.

1- التفسير اللّاهوتي للأحداث والحالة والسياق الاجتماعية

في الوقت الذي يظلّ فيه اللّاهوت العملي غير بعيد عن الميادين اللّاهوتية الأخرى مثل اللّاهوت السردي أو لاهوت الكتاب المقدس واللّاهوت الدوغمائي (الجزمي)، فإنّه يركز على الأحداث والوقائع الراهنة، والتفسير المعاصر لها طبقًا للمفاهيم اللّاهوتية. ولطالما كان هذا الاتجاه موضع اهتمام في أوساط اللّاهوتيين مثل ريتشارد نيبور (Richard Niebuhr)، جيمس فاولر (James Fowler)، وتشارلز گيركن (Charles Gerkin).

= (Spirituality Theology) من جهة وبين اللاهوت العملي من جهة أخرى، والوقوف على موقع «العمل» في اللاهوت المعنوي وموقع «المعنوية» في اللاهوت العملي انظر:

Randy L. Maddox, **Practical Theology, a Discilpine in Search of Definition**, OP.CIT, p10-16.

(1) See: Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction**, OP.CIT, p79-89.

إنّ تأثير الله مشهود في جميع نشاطاتنا، يقول ريتشارد نيبور، ما يعني أنّ الاستجابة للحوادث المحيطة بنا إنّما هي استجابة لأفعال الله، ولكن دون أن ننسب كلّ شيء إلى الله بوصفه علّة جميع الأفعال والحوادث خيرها وشرّها؛ بل المقصود أنّ الله يعمل على تحقيق الأهداف الإلهية عبر الحوادث الإنسانية[1]. لقد كتب نيبور بعض المقالات القصيرة في شرح اللّاهوت العملي (مثلًا مفهوم الحرب والعنف) نذكر منها «الحرب بما هي حكم الله»، و«الحرب بما هي الصلب». ويعتقد نيبور أنّ جميع الجهود التي تحاول تبرير سلوك النفس وأحكام السوء التي تصدرها ضد الأعداء تنبع، نوعما، من شعور بالاستعلاء [تضخّم الذات] وخداع الذات[2].

يبدو واضحًا أنّ الإله في النموذج الفكري الذي يعرضه نيبور وأقرانه في تفسيرهم اللّاهوتي عن الحياة، ليس إلهًا منقذًا فقط ولا إلهًا خالقًا بل الإله الحاكم والحافظ للحياة، الذي يركز جهده للمحافظة على الحياة الدنيوية[3].

2ـ التفسير الأخلاقي للعمل

باعتقاد برونينگ أنّ التطبيق يؤثّر على العمل التفسيري منذ البداية، وأنّ اللّاهوت العملي ينشأ ويُفهم في ظلّ نموذج «العمل ـ النظرية ـ العمل». والحال، أنّه لمّا كان العمل والتطبيقات الموضوعية تزخر بالقيم والمعايير (كما يقول غادامير)، فإنّ برونينگ يعتقد أنّه ينبغي للمفسّر اللّاهوتي إعداد وإنضاج المبادئ الأخلاقية والخطوط المرشدة وقواعد التفسير ضمن الوظيفة المعيارية للّاهوت العملي.

لقد حاول برونينگ في كتاباته الأخيرة أن يشرح دور المعايير

---

(1) See: Ibid, p140.

(2) Ibid, p143.

(3) See: Ibid, p146.

الأخلاقية في نموذج العمل ـ النظرية ـ العمل في التفسير اللّاهوتي والعملي آخـذًا بنظر الاعتبار فلسفة پول ريكور (Paul Ricoeur) كما ضمّنها كتابه «الذات عينها كآخر» إذ يركز على الحياة الأخلاقية عبر ثلاث مراحل: 1ـ الخصوصيات التي تمنح الهوية للمجتمع الأخلاقي والتي تتشكل في مجموع الأعمال والعلاقات والپارادايمات في المجتمع، 2ـ المبادئ الأخلاقية العالمية التي يستعين بها المجتمع الأخلاقي لتقييم أعماله ونظرته الأخلاقية والآخرين أيضًا، 3ـ الحكمة العملية أو الاستدلال العملي-الأخلاقي الذي يستعان به لتطبيق المبادئ والالتزامات الأخلاقية في الظروف الخاصة[1].

في هذه الأثناء، يطرح برونينگ مثالًا ينتقد فيه الأخلاق المسيحية وعشقها القرباني ويسعى إلى إعادة تفسيرها من جديد عبر مقاربة لاهوتية. فهو يتساءل هل ينبغي اللجوء إلى الإيثارية والتضحية بإزاء العنف المستخدم من قبل أب متعسّف لصيانة الأسرة والأبناء من الأضرار؟ يجيب برونينگ عن هذا التساؤل متمثّلًا رؤية پول ريكور كنموذج لاهوتي عملي إرشادي؛ إذ يحلّله ضمن المراحل الريكورية الثلاث. أوّلًا، يوجد، في هذا الوضع، سلسلة من القيم في ذلك المجتمع شبيهة بوصايا القساوسة المسيحيين للنساء ضحايا العنف، وهي أنّه من أجل المحافظة على سلامة الأبناء الصالحين يجب التضحية بأنفسهنّ من أجل أزواجهنّ. وفي المقابل يستدل برونينگ لوجوب ضبط العشق القرباني من خلال اختبارات أخلاقية واسعة (القسم الثاني من نموذج پول ريكور) وليس بالضرورة أن ينسجم ذلك مع العشق المسيحي بحسب العرف المسيحي. في الواقع، يقدّم برونينگ قراءة جديدة للعشق المسيحي تتناسب مع المبدإ العالمي «أخلاق الاحترام المتبادل». تستلهم الأخلاق القائمة على الاحترام المتبادل من عملية الخلق إذ يحظى جميع البشر فيها بالكرامة الذاتية والقيمة الذاتية

(1) See: Ibid, p148-149.

(أنثروبولوجيا لاهوتية). من هنا فإنّ برونينگ يرفض التضحية لهذا الزوج الـذي يستخدم العنف ضدّ زوجته. وفقًا لهذه الرؤية، فـإنّ مكانة الجار وقيمته مساوية لمكانتنا وقيمتنا لا أكثر ولا أقل، لذا، فلا بد من أن يكون ثمة تـوازن بين الذي يحب [المحبّ] وبين موضوع الحب [الحبيب]، والحال أنّ تطبيق المعيار الأخلاقي المتمثّل في الاحترام المتبادل في هذه الظروف الخاصة، يقتضي نوعًا من الحكمة العملية (القسم الثالث من نموذج ريكور). هذا النمط الأخلاقي لا يتصدّى للعنف فقط، وإنّما يعمل على تقوية الفرد الضعيف ليطالب بمعاملته معاملة متساوية وإنسانية. وفي الحقيقة، إنّ هذه الأخلاق ليست أخلاق الضعفاء والأدنين مرتبة بل هي نوع من «أخلاق السلطة» التي في مكنتها تقوية الرغبة في الاحترام المتبادل والمتساوي للنساء والأطفال والأقليات.

يوضّح هذا المثال دور الأخـلاق في الوظيفة المعيارية للّاهوت العملي؛ إذ تساعد المبادئ العامة مثل «الاحترام المتبادل» الزعماء الدينيين الذين يتعرّضون إلى مواقف صعبة وحرجة في تعاطيهم مع الموضوعات الأخلاقية في خضم الحوادث والظروف الاجتماعية، وتنير الطريق أمامهم وأتباعهم[1].

3- «العمل الصالح» وانعكاساته المعيارية

وسيلة أخرى لتحقيق الوظيفة المعيارية للّاهوت العملي هي العمل الصالح نفسه، الذي يرشدنا إلى طريقين هما: أولًا، يقدّم لنا مثالًا للسلوك المناسب ماضيًا أو راهنًا يمكن في ضوئه إصلاح السياسة الحالية للكنيسة، ثانيًا، يقدّم العمل الصالح مفهومًا جديدًا عن الله والحياة الدينية والقيم الاجتماعية أسمى ممّا قدّمته الشرائع السابقة. أو بمعنى آخر، إنّ السلوك الجيد المنبثق عن الحاضر والماضي يتيح للجماعة الدينية وزعمائها بعض

(1) See: Ibid, p150-152.

المؤشرات لتكوّن على ضوئها تصوّرًا واضحًا وصحيحًا عن ينبغيات مجتمع الحاضر والمستقبل، فضلًا عن أنّ السلوك الجيد يضع في متناول المتديّنين مصدرًا جديدًا لفهم الله والحياة الدينية والقيم الاجتماعية. وفي الحقيقة أنّ العمل الصالح في هذه الرؤية يُنظر إليه كمسألة معرفية يمكن أن تستولد معرفةً لا تتحصّل إلّا عن طريق العمل الصالح المغيِّر.

وفي هذا السياق، يتعمّق فهم آلن گراهام (Elaine Graham) عن السلوك المغيِّر من خلال حواره مع اثنين من علماء الاجتماع الأوروبيين هما أنطوني غيدنز (Anthony Giddens) وپيير بورديو (Pierre Bourdieu) بما مفاده أنّ عمل الإنسان ليس عملًا بسيطًا منقطعًا عن الإطار الاجتماعي. لقد عمل غيدنز وبورديو على توسيع مفهوم «العمل» سعيًا منهما للإجابة عن التساؤل الرئيسي الذي يواجه علم الاجتماع المعاصر. أساسًا، كيف يمكن رسم منحنى العلاقة بين البنية والعامل؟ يؤكد العديد من علماء الاجتماع مثل كارل ماركس (Karl Marx) أو إيميل دوركهايم (Émile Durkheim) عند رسم ملامح هذه العلاقة على القدرة البنيانية للمؤسسات الاجتماعية بالمقارنة مع العوامل الاجتماعية، فيما يهتمّ آخرون مثل جورج ميد (George Mead) وألفريد شوتز (Alfred Schutz) بالعوامل الاجتماعية التي تفرز القدرة البنيانية للمؤسسات الاجتماعية. أمّا أنطوني غيدنز وپيير بورديو فقد عملا على تطوير مفهوم السلوك وجعلوه أمرًا بين البنية والعامل. وبالنسبة إلى گراهام فإنّه يحاول، بالاستعانة بهذين العالمين، توضيح أربع نقاط عامة هي: أولًا، تتأثّر الطبيعة الإنسانية بالمجتمع وهي تتبلور من خلال علاقتها بمنظومة خاصة من الأعمال الاجتماعية. ثانيًا، في عين إنتاج البنية الاجتماعية للأفعال الإنسانية، فإنّ للبشر، وبنحوٍ ما، دورًا أيضًا بما يضمن هذه البنى وبقاءها أو تغييرها. ثالثًا، في الوقت الذي تستولد الأفعال الإنسانية البنى المؤسسية، فإنّها تشكل مصادر بالقوة لتغيير البنى والپارادايمات الاجتماعية الجديدة. رابعًا، يشكل

الفعل المغيِّر للهوية أحد المصادر العملية للّاهوتي، ويقدّم هذا النمط من العمل المؤثّر معايير للدراسات اللّاهوتية لم تعهدها من قبل. فعندما يتعرّف اللّاهوتي على معايير جديدة حينذاك يستطيع من خلال رؤيته اللّاهوتية ضبط الأعمال والسلوكيات البشرية وتوجيهها الوجهة الصحيحة(1).

جملة القول، ثمة ثلاث مقاربات لتطبيق الوظيفة المعيارية للتفسير اللّاهوتي العملي هي كالآتي:

1ـ **التفسير اللّاهوتي**: وهو الاستفادة من المفاهيم اللّاهوتية لتفسير الحوادث والحالة والسياق الخاص.

2ـ **التفسير الأخلاقي**: الاستفادة من المبادئ والقواعد الأخلاقية لهداية الأفعال الإنسانية صوب الأهداف الأخلاقية.

3ـ **العمل الصالح**: استنباط المعايير السلوكية من الأعمال اللّائقة والصالحة عبر الكشف عن پاراديمات سلوكية في الماضي والحاضر، أو التقاط الانعكاسات السلوكية المغيِّرة في الوقت الحاضر. عادةً ما يولّف اللّاهوتيون العمليون هذه المقاربات الثلاث ويسخّرونها بمجموعها للقيام بالوظيفة المعيارية(2).

الوظيفة المعيارية والحوار ما بين الاختصاصات

من البدهي أن يضع تباين الاستراتيجيات والرؤى والأساليب العلمية والتجريبية المفسّرين واللّاهوتيين أمام خيارات متباينة، بما يحتّم عليهم الاهتداء إلى الخيار الصحيح، ويتطلّب هذا تسليط الضوء على النماذج التواصلية بين اللّاهوت وسائر العلوم وتبنّي منطق واضح. لا تقتصر ضرورة

(1) See: Ibid, p155-157.

(2) See: Ibid, p161.

التواصل والحوار بين اللّاهوت العملي وبقية الفروع العلمية في مجال «الوظيفة المعيارية» فحسب بل تشمل جميع الوظائف الأخرى للّاهوت العملي، وله دور أساسي في التطبيق الصحيح لكل من هذه الوظائف. مثلًا، بالنسبة إلى بلورة مفهوم المسؤولية يناقش ريتشارد نيبور نظرية الفعل الرمزي المتبادل. ويستعين برونينگ بالنظريات التأويلية لغادامير ليثري نظريته العمل ـ النظرية ـ العمل، وكذلك بالفلسفة الأخلاقية، مثل نظرية پول ريكور، لينحت مفهومًا خاصًّا لدور المبادئ الأخلاقية العالمية. فيما يوضّح آخرون مثل آلاين گراهام دور العامل والبنية بالرجوع إلى علماء الاجتماع. وعليه، تشير كل من هذه الأمثلة إلى الطبيعة متداخلة الاختصاصات للاهوت العملي في جميع مراحله ووظائفه العملية والعلمية.

ولكن تداخل اختصاصات اللّاهوت لا تسلبه طبيعته اللّاهوتية، فاللّاهوت العملي هو، في الحقيقة، لاهوت وليس علم اجتماع. وهذا اللّاهوت في عين تحاوره مع الاختصاصات العلمية الأخرى وارتباطه بها، يسعى إلى توسيع البعد اللّاهوتي فيه بالإفادة من المفاهيم والأساليب ومصادر الحوار اللّاهوتي[1]. يتحقّق الحوار مع سائر الاختصاصات العلمية وارتباط اللّاهوت العملي ببقية الفروع اللّاهوتية في صور مختلفة هي:

أ ـ حوار داخل الاختصاص، وهو حوار بين مختلف الآفاق والرؤى داخل الاختصاص الواحد.

ب ـ الحوار بين الاختصاصات[2]، وهو حوار يشمل اختصاصين اثنين.

ج ـ حوار متعدّد الاختصاصات وتشترك فيه اختصاصات عدّة مختلفة

---

(1) See: Ibid, p162-163.

(2) Interdisciplinary Dialogue.

بصورة متزامنة، وتتمّ الاستعانة بهذا الحوار حين يستدعي فهم المنظومات الثاوية داخل منظومات أخرى، أو فهم المشاكل ذات الأبعاد المختلفة تسليط الضوء على اختصاصات أخرى ذات صلة. وثمة حوار ما وراء الاختصاصات الذي يقصد منه حوار حول جوهر وهوية كل اختصاص علمي، وغالبًا ما يستعمل في فلسفة العلم وسوسيولوجيا العلم وسائر الحقول العلمية الما وراء اختصاصية. ويلحّ هذا الحوار في مختلف مراحل اللّاهوت العملي لا سيّما عند الخوض في المباحث الأساسية والبنيوية[1].

وما يعنينا بشكل أكبر هنا هو الحوارات متداخلة الاختصاصات ومتعددة الاختصاصات والتي تنطوي على أهمية كبرى وطبعًا على لُبسٍ أعمق. وللدخول في هذين النوعين من الحوارات ثمة نماذج عدّة مطروحة هي:

1ـ النموذج التواصلي الثنائي في الحوار ما بين الاختصاصات

يركز هذا النموذج على الحوار الجاد الذي يتأثّر طرفاه ببعضهما بصورة متبادلة. في هذا النموذج، يصغي الطرفان لبعضهما عن كثب، وطبعًا، ينتقد كل منهما الآخر، والأمر المهم هنا هو ما يقدّمه طرفا الحوار من شرح وتحليل واستدلالات عقلانية؛ إذ يطرح كل منهما أدلته فيتأمّلها الطرف الآخر ويتعاطى معها تعاطيًا عقلانيًّا. وفي هذا التعاطي يهتمّ أحد الطرفين بصورة جادة بما يطرحه شريكه في الحوار من أسئلة.

في هذا النموذج الحواري الثنائي، يصغي اللّاهوت العملي إلى آراء سائر الاختصاصات، وطبعًا من خلال نقد وتحليل كل منها، تُفتح أمامها آفاق جديدة. يقول يورگن مولتمان في هذا السياق إنّه يجب على اللّاهوت إعطاء دروس لعالمنا المتمدّن وثقافتنا العلمية حتى ينظر الإنسان المتحضّر

(1) See: Ibid, p163-164.

إلى الدنيا كمخلوق من مخلوقات الله (ذات حرمة وكرامة) وليس مجرّد أمر طبيعيّ (شيء يستغلّه الإنسان). لقد عرف اللّاهوت المعاصر ثلاثة پاراديمات للنموذج التواصلي هي:

أ- أسلوب التواصل الثنائي.

ب- أسلوب التواصل الثنائي الإصلاحي.

ج- أسلوب التواصل الثنائي الإصلاحي والعملي.

يجد أسلوب التواصل الثنائي تطبيقه الواضح مع آراء پول تيليش الذي ينظر إلى العلوم كعامل مثير للأسئلة يأخذ اللّاهوت على عاتقه مسؤولية الإجابة عنها في ضوء مصادرها المعيارية. يرغب پول تيليش الدخول في حوار مع العلوم ليحصل على أعمق الأسئلة التي تتعلق بالعالم المعاصر. طبعًا أسلوب تيليش هذا في إثارة العلم للأسئلة وإجابة اللّاهوت عليها حرّك عليه انتقادات ديفيد تريسي (David Tracy) ودون برونينگ؛ إذ يطرح هذان اللّاهوتيان في المقابل نموذج التواصل الثنائي الإصلاحي كأسلوب للتعاون بين العلم واللّاهوت، وفي هذا النموذج يكون الحوار وطرح الأسئلة والأجوبة من كلا الطرفين، فالعلوم والفنون في هذا الحوار تطرح الأسئلة وتجيب عنها في آن. ويُنظر إلى العلم واللّاهوت في هذا النموذج نظرة متساوية، من حيث طرح الأسئلة وتلقي الأجوبة من الطرفين.

ومع هذا، يتعرّض كلا النموذجين أعلاه إلى النقد بسبب خوضهما بشكل رئيسي في الأسئلة المفهومية والحوارات الأكاديمية، هذا في الوقت الذي لا تحظى القضايا المفهومية البحتة بالأهمية من منظار اللّاهوت العملي مثلما تحظى المعضلات والكوارث الإنسانية، وإنّ هدف اللّاهوت من الحوار مع سائر الاختصاصات هو تغيير الظروف الاجتماعية وحل مشكلات المجتمع الإنساني. وقد دفعت هذه الانتقادات باثنين من الباحثين هما ماثيو لامب (Matthew Lamb) وريبيكا چوپ (Rebecca Chopp) إلى توسيع النظرية لبلورة «أسلوب الارتباط الثنائي العملي الإصلاحي»

ويتمّ الحوار بين اللّاهوت وسائر الاختصاصات الأخرى في دائرة أكبر ممّا يجري في المحافل الأكاديمية. إنّ ما يؤثّر على هذه العلاقة الثنائية هو الأعمال والجهود التي تبذل من قبل الحركات الاجتماعية والمجتمعات المسيحية من أجل خلاص الإنسان من أوضاعه المزرية. والجهود المذكورة هي نوع من التحدي الموضوعي والعملي بوجه الضغوط المجحفة التي تضيّق على الإنسان. هذه المقاربة هي الخطوة الأولى والأهم على طريق الحوار بين الحركات الاجتماعية التي تشترك في أهداف مشتركة ألا وهي إنقاذ الإنسان. أمّا الخطوة الثانية فهي الحوار بين اللّاهوت وسائر الاختصاصات العلمية الأخرى الذي أوجد سلوكيات تطبيقية وطبعًا مغيِّرة ويعمل على هدايتها[1].

2ـ النموذج التحوّلي في الحوار ما بين الاختصاصات

في هذا النموذج يكون الحوار بين اللّاهوت وسائر الحقول الأخرى أشبه بحوار بين أناس يتحدّثون بلغات مختلفة، ومعلوم كم هو صعب مستصعب مثل هذا الحوار. لكل اختصاص علمي لغة مستقلة وأدبيات وقوانين مغايرة ويعنى بمستوى خاص من الحقيقة. من هنا، فإنّ الانتقال من حقل إلى آخر لن يكون انتقالًا سهلًا ولا انتقاءً لبعض المصطلحات في حقل والبحث عن أشباهه في الحقول الأخرى، وإنّما هو تغيير للمعارف الجديدة في حقل واختصاص معيّن ووضعها في متن ونسيج اختصاص مغاير. وقد ظهر حديثًا نمطان للنموذج التحوّلي في اللّاهوت، الأول المقاربة الخلقدونية والثاني المقاربة التواصلية الارتجالية.

في المقاربة الخلقدونية التي تتجلى في أعمال لاهوتيين مثل جيمس لودز (James Lovder) ديبورا فان دويسن هانزنگر (Deborah van Deusen Hunsiger) يستلهم الحوار بين اللّاهوت وبقية الاختصاصات

(1) See: Ibid, p164-167.

من قاعدة ظهور الدراسات حول المسيح في مجمع خلقدونيا (Council of Chalcedon)[1]. تستنبط هذه القاعدة من ثلاث نقاط في الأبعاد الإلهية- البشرية للمسيح عيسى هي: 1- الفصل غير المفهوم، 2- الوحدة التي لا تنفصم، 3- النظم الراسخ.

أوّلًا، إنّ الإنسان والله في شخصية المسيح منفصلان عن بعضهما وطبعًا متعايشان مع بعض دون أن يتحوّل أحدهما إلى الآخر. **ثانيًا**، يتناغم البعدان الإنساني والإلهي في وحدة لا تقبل الانفصام. **ثالثًا**، تتّصف العلاقة بين الله والإنسان بنظم راسخ ولكن غير متساوق إذ يسمو البعد الإلهي على البعد الإنساني منطقيًا وأنطولوجيًا. يبرهن جيمس لورد على أنّ بإمكان هذه القواعد الثلاث أن تشكل دليلًا إلى حوار اللّاهوت مع سائر العلوم. **أولًا**، المعرفة الممنوحة للإيمان وحيدة ولا تختلط ببقية أشكال المعرفة الإنسانية، لهذا السبب، ينبغي فصل اللّاهوت عن العلوم. **ثانيًا**،

(1) التأم مجمع خلقدونية في عام 451م في مدينة خلقدونية التي تطلّ على مضيق البوسفور على مقربة من مدينة القسطنطينية، وقد بيّن المجمع المفهوم الأرثوذوكسي لطبيعة المسيح، إذ حاول اتّخاذ موقف يتوسّط تفسيري الإسكندرية وأنطاكية. وطبقًا لهذا الموقف فإنّ للسيد المسيح طبيعتين، الأولى الطبيعة اللاهوتية للإله الأب، والثانية الطبيعة الناسوتية لأيّ إنسان [إله حق وإنسان حق] وهما مُتَّحِدَتان بغير اختلاطٍ ولا امتزاجٍ، ولا تغيير. علاوة على رفض المجمع للتعاليم المونوفيزية Monophysitism [المؤمنين بطبيعة واحدة للمسيح]، فقد أبقى على الباب مفتوحًا أمام تطور المفاهيم الإلهية في المستقبل. وقد صدر بعد ذلك ما عُرف بـ«عقيدة نيقية والقسطنطينية». بعد المجمع الخلقدوني، انهمكت الكنيسة الشرقية لقرون عدّة في النقاشات التي تتناول طبيعة المسيح، بيد أنّ بعض الكنائس الشرقية ومنها الكنيسة القبطية في مصر رفضت مقررات المجمع الخلقدوني، فعمّق هذا المجمع الهوّة بين الكنائس الشرقية، إذ إنّه بطرحه لصيغة «الإله الكامل والإنسان الكامل» المنافية للعقل حول المسيح أرتجت الباب دون أيّ نقاش عقلاني في موضوع طبيعة المسيح. بمعنى، أنّ آباء الكنيسة وبدلًا من تقديم حل عقلاني للخلاص من المعضلة العقدية المتعلّقة بطبيعة المسيح (البشرية أم الإلهية) التي استمرّت لقرون عدّة، وحلّ المشكلة العويصة الدوغمائية في المسيحية البولسية المتمثّلة بعقيدة التثليث، فإنّها زادتها تعقيدًا وغموضًا.

ليس في مكنة اللّاهوت أن يقوم بواجبه من دون التحاور مع سائر أشكال الحياة الإنسانية، لأنّها لا تقبل التجزئة. **ثالثًا**، إنّ العلاقة بين اللّاهوت وبقية المجالات الإنسانية تتبع نظمًا غير متساوق يمارس خلاله اللّاهوت، وبالطبع إلى جانبها، مراقبة على جميع العلوم[1].

وهنا يقترح هانز فري (Hanz Frei) مقاربة التواصل الارتجالي في الحوار بين الاختصاصات. وهو لا يقصد بمصطلح التواصل الثنائي تواصل التأثير المتبادل بين أمرين متساويين. عندما يدشّن اللّاهوت حوارًا مع سائر الاختصاصات، يقتبس معطيات العلوم الأخرى، ويعمل على انزياحها عن مواقعها ومن ثمّ تغييرها. وفي عملية الحوار هذه تشاكل معطيات العلوم الأخرى بصورة ارتجالية وتحتضنها. هذه المشاكلة الارتجالية تحمل معنيين: المعنى الأول، لا تشاكل بين معرفة وأساليب الاختصاصات الأخرى كمنظومة وبين المنظومة اللّاهوتية وإن كان، ربما، ثمّة تشاكل في التفاصيل، مثال ذلك أن نتعلّم بعض الكلمات من لغات أخرى، دون أن نتعلّم منظومة تلك اللغة. ثانيًا، توظيف معرفة سائر الاختصاصات لخدمة وظيفة اللّاهوت المتمايزة وأهدافه. مثلًا، يشير هانز فري إلى النظريات التأويلية (الهرمنيوطيقية) ويعتقد أنّه لا يجوز بأيّ شكل خلق لاهوت منظومي وبمفاهيم منظمة بالاستعانة بالنظريات التأويلية، ويرى ضرورة استخراج هذه النظريات من اللّاهوت فقط. من هنا، فإنّ النظريات التأويلية تكون موضع تأييد واهتمام ما دامت مفيدة للّاهوت، وإلّا يجب طرحها جانبًا؛ أي بمعنى، ينبغي للّاهوت اقتباس العلوم الأخرى ومنجزاتها بصورة ارتجالية لا بطريقة منظومية[2].

3ـ النموذج المائل في الحوار متداخل الاختصاصات

تبلور هذا النموذج من خلال آراء اللّاهوتي المتفلسف وينتزل فان

---

(1) See: Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction**, OP.CIT, p167-169.

(2) See: Ibid, p167-170.

هيوستين (Wentzel van Huyssteen) وفي ضوء مفهوم الميلان لـ كالفن شراگ (Calvin Schrag). ظهر مفهوم الميلان بصورة متزامنة في عدد من الاختصاصات مثل الرياضيات وعلم النفس ويشير «بـإزاء الوجود إلى الموازاة والتقارب والتقاطع الممتد». بعبارة أوضح: يسعى مفهوم «الميلان» التغلّب على إشكالات الخط العمودي أو الأفقي البحت. يخلق الميلان ارتباطًا أكثرويًّا بين المستويات المختلفة والمعاني العدّة. في هذا النموذج، يشخّص الحوار بين الاختصاصات نقاط التقاطع والتقارن ونقاط الاختلاف في المستويات المختلفة، ويخلق ارتباطًا عقلانيًّا بين المجالات المتباينة والمتعددة. وفقًا لهذه المقاربة، يُنظر إلى الاختصاصات العلمية في عين اختلافها على أنّها مشتركة لجهة المصادر العقلانية. فالاختصاصات العلمية تستعين بالاستراتيجيات التفسيرية؛ إذ تشرح مقولاتها بطريقة استدلالية، وتوضّح الحقائق القابلة للخطإ أو الحالات التي قد تخضع للمراجعة مستقبلًا، وتعدّ هذه المسائل القاسم المشترك في جميع الاختصاصات، وهذه الشروط العقلانية هي التي تفتح باب الحوار بين الأشخاص بمختلف اختصاصاتهم. وبخلاف المقاربة التحوّلية، فإنّ النموذج المائل يجعل العلاقة بين الاختصاصات أكثر انسيابية وحيوية. لا يُنظر إلى الاختصاصات والأنظمة في هذا النموذج بوصفها ألعابًا لغوية مختلفة ولكن كشبكة تقطع إحداها الأخرى، لتشترك في نقطة العقلانية. على الرغم من المشتركات الكثيرة لهذا النموذج مع المقاربة التواصلية الثنائية، لكنّه يتفوّق على سائر نماذج الحوار في الاهتمام بالفروق[1].

د- الوظيفة العملانية

من خلال طرح النماذج السلوكية يحاول اللّاهوت العملي مساعدتنا في تحقيق أهدافنا وطموحاتنا، فالنماذج السلوكية ترسم صورة للحياة السليمة أمام القادة الدينيين، وتساعدهم على تقديم أسلوب لتغيير الحياة

(1) See: Ibid, p170-172.

(انتقالًا ممّا هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون). إنّ أهمّ تساؤل حول الوظيفة البراغماتية للّاهوت العملي هو مفهوم القيادة وآليات نجاحها في أداء المسؤوليات الدينية والاجتماعية. في هذا الفصل سوف نشير إلى أنواع القيادة ووظائفها المتعددة من منظار اللّاهوت العملي.

مظاهر الزعامة الدينية (في المسيحية)

الخبرة والكفاءة أول مظهر مهم في القيادة. فمثلًا القيام بالواجبات الدينية على أكمل وجه مثل الإرشاد والموعظة والتدريس وقيادة اللجان وتفقّد أحوال الضعفاء هي من أهمّ خصوصيات القائد الديني. المظهر الثاني إدارة العلاقات والتواصل مع الآخرين. لا بدّ للقائد من أن يتمتّع بقدرة على التأثير في الآخرين عن طريق التوازن أو المقايضة. المظهر الثالث أن تحمل القيادة خصوصية التغيير بأن تُقدم على إحداث تغييرات بنيوية وجوهرية. هذا النمط من القيادة يعمل على القيام بتغييرات أساسية في الهوية والثقافة. وتعدّ هذه المسؤولية من أرقى مسؤوليات القيادة وأخطرها في آن. وغالبًا ما تتضمّن هذه المرحلة، مضافًا إلى التعقيدات والصعوبات، مقاومة وصدود قد يفضي إلى نشوب صراعات واختلافات اجتماعية ومؤسساتية[1].

ولكن، كيف يمكن إحداث تغييرات بنيوية في منظمة كبرى؟ يقترح روبرت كويين أربع مراحل للتغيير في المنظمة يطلق عليها دورة التغيير. المرحلة الأولى هي مرحلة التعرّف يسعى خلالها القادة إلى عرض قراءة صحيحة عن الحاجة للتغيير وصنع المستقبل المنشود. المرحلة الثانية، مرحلة الغموض وعدم اليقين ويبتكر الذين يعتزمون التغيير، وبصورة جادة، بعض القضايا واختبارها. ربّما تؤول بعض هذه الابتكارات إلى الفشل فيتبع ذلك شيوع حالة من الشك والارتياب وعدم الاستقرار، حينذاك ينتاب القادة شعور بالإحباط واليأس، ولكن إذا أظهروا صمودًا وثباتًا في

(1) See: Ibid, p175-178.

هذه المرحلة واستطاعوا تجاوزها، فسوف تعمل هذه المحاولات الفاشلة والتجارب على ترسيخ نظرتهم وتفتح أمامهم آفاقًا جديدة. المرحلة الثالثة هي مرحلة التغيير والتحوّل وتعني تعميم الابتكارات تدريجيًا على جميع مفاصل المنظمة وتقنينها. وسوف يؤدّي تعميم هذه الابتكارات إلى ظهور تحولات عميقة على صعيد الهوية والمهام والثقافة ومسيرة العمل، وتبلور علاقات جديدة عبر تحرّر طاقات جديدة. المرحلة الرابعة تسمّى مرحلة التطبيع وفيها تكون المنظمة قد وصلت إلى حالة جديدة من التوازن، لتبدأ بعدها بتطوير وتوسيع الأدوار الجديدة والبنى الحديثة.

لقد درس جون كوتر (John Kotter) ما يربو على 100 منظمة شرعت أعمالها كمشاريع مبتكرة وانتهت غالبيتها إلى الفشل، وقد خرج كوتر بملاحظتين مهمّتين من سلسلة دراساته هما: الأولى، يبرز التغيير الجوهري عبر سلسلة من المقاطع والمراحل التي تحتاج إلى وقت وجهد كافيين. وعليه، فإنّ الخطوات المتوثّبة لزيادة سرعة وتيرة العمل لا تكون مثمرة نوعما في المسارات الطويلة. الملاحظة الثانية، أنّ الأخطاء المهمة والحسّاسة التي تحصل في كل مرحلة من مراحل التطور يمكن أن تولّد ضغطًا مدمّرًا على عملية التغيير برمتها. وفي هذا السياق، شخّص كوتر ثماني خطوات مهمة مقترنة بثمانية أخطاء مهمة أيضًا وعلى النحو الآتي:

1ـ خلق مفهوم «الحاجة الفورية للتغيير»: (الخطأ: الفشل في إقناع الآخرين بضرورة التغيير وأنّ المنظمة تواجه أزمة).

2ـ تشكيل ائتلاف مقتدر لقيادة المنظمة: (الخطأ: الفشل في استجماع فريق فاعل لقيادة جهود التغيير).

3ـ الإبداع والتصميم المستقبلي: (الخطأ: الفشل في تنمية المستقبل المنشود وتصويره).

4ـ إقامة جسور التواصل الموضوعية والعملية مع المستقبل:

(الخطأ: الفشل في الاستفادة من الأداة المتاحة لإقامة جسور التواصل مع المستقبل، وكذا، الفشل في تحقيق هذا المستقبل في سلوك وعمل القادة (لا أقوالهم)).

5- دعم الآخرين للعمل في مسار المستقبل: (الخطأ: الفشل في كسب دعم الآخرين للمشاركة الفعالة في عملية التغيير).

6- وضع الخطط لتحقيق انتصارات قصيرة المدى: (الخطأ: السعي لتغيير كل شيء في أقصر فترة، والشروع من المشاكل المعقدة والمقنّنة بدلًا من التغييرات القصيرة).

7- خلق تواصل بين المجالات المختلفة وتنمية كل مجال منها، واستحداث تحولات أكبر: (الخطأ: الإعلان عن انتصارات متعجلة، ذلك أنّ تغيير الثقافة استغرق وقتًا طويلًا، والإعلان المتعجّل عن النصر يذهب بمفهوم ضرورة التغيير والتعجيل به).

8- تقنين المقاربات الجديدة: (الخطأ: الفشل في نقل القيادة إلى فريق القيادة الجديد من جيل المستقبل)[1].

خاتمة

لئن كان اللّاهوت العملي يختصّ بالتجربة التاريخية المسيحية في العالم المعاصر، وبالتالي لا يمكن نقل هذه التجربة إلى المحافل الفكرية في العالم الإسلامي دون الأخذ بالاعتبار ظروف مجتمع المنشإ، ولا يمكن استنساخ التجربة دينيًا ولاهوتيًا، بيد أنّ النواة المركزية الموجودة في هذه المقاربة اللّاهوتية والتي هي عبارة عن تفعيل الإمكانيات العملية للّاهوت على صعيد الحياة المعاصرة للإنسان من جهة (الجانب الإيجابي)، وتحدّي العلمانية في مجال إدارة حياة الإنسان المؤمن من جهة أخرى

(1) See: Ibid, p206-207.

(الجانب السلبي)، أقول إنّ هذه النواة المركزية موجودة في جميع الأديان الإبراهيمية، بما يمكن من خلق آفاق جديدة مبنية على التعاليم الدينية على صعيد إدارة الحياة، والبدء بمنافسات؛ بل قل إن شئت، حوارات جديدة مع العلوم الإنسانية ذات الصلة بحياة الإنسان، لتبشّر بتحولات جديدة في مجال الأبحاث الدينية من ناحية، والعلوم الإنسانية العلمانية من ناحية ثانية، وحياة الإنسان المعاصر من ناحية ثالثة.

يعجّ اللّاهوت الإسلامي بالأبعاد العملية وبالحياة الشخصية والاجتماعية، بيد أنّه، ولأسباب خارجة عن دائرة هذا البحث الموجز، لم تنتقل هذه القابليات العملية من القوة إلى الفعل، ولم تنضج بعد الأساليب المستحدثة في خلق تواصل بين النظرية والتطبيق في الفكر الإسلامي (بما في ذلك الإلهيات والفلسفة وحتى الفقه). إنّ الاهتمام بالتحديات والظروف المستجدة في هذا المجال، تطرح أسئلة ودوافع وحتى بعض الأساليب أمام العلماء المسلمين عبر الاستنطاق العملاني للسنّة والفكر الإسلامي، تتيح لهم أن يخطوا خطوات مؤثرة وناجحة على طريق مواجهة العلمانية والعلمنة وتمهيد طريق التديّن والحياة الفطرية والدينية أمام الإنسان المعاصر.

الفصل الثامن

«اللّاهوت» و«الثقافة»
نظرة على التحولات الفكرية
للّاهوتيين المسيحيين في الدراسات الثقافية

مقدمة

الفصل الحالي تقرير يستعرض التراث الفكري اللّاهوتي للمسيحيين حول العلاقة بين الدين والثقافة. إنّ تقسيم الآراء المسيحية المختلفة في هذا الفصل لم يأت بناءً على مسألة خاصة في العلاقة بين «الدين والثقافة» بل على أساس المراحل الزمنية. لذا، فلربّما لا يوجد تشاكل لجهة الأسئلة المطروحة في كل من هذه المراحل الزمنية، غير أنّ استعراض الخصوصيات الفكرية لكل لاهوتي في كل مرحلة وطريقة المواجهة بين «الدين الأخروي» و«الثقافة الدنيوية» تفتح آفاقًا جديدة أمامنا كيما نضع نصب أعيننا مختلف أبعاد المسألة عند شرح العلاقة بين الدين والثقافة، وأن نهتمّ بالأجوبة المطروحة. في هذا الفصل، سنقدّم في البداية وصفًا لـ«الثقافة» وتطورات المفهوم من زاويتين حداثية وما بعد حداثية، ونعرض إلى آراء العلماء الغربيين في هذه المسألة، ثمّ نشرح التحولات الفكرية للّاهوتيين الغربيين في ردّهم على موضوع العلاقة بين «الثقافة» و«المسيحية» في ثلاث مراحل هي: في المرحلة الأولى قبل أن يستقلّ الحديث عن الثقافة في المقولات اللّاهوتية وكان لا بدّ من البحث عنها في صيغ أخرى في المؤلفات اللّاهوتية، برز على الساحة بعض المفكرين من أمثال فردريش شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768ـ

1834م)، ورودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) (1884ـ1976م)، وكارل بارث (Karl Barth) (1886ـ1968م). في هذه المرحلة كان الاهتمام منصبًّا على النظرة اللّاهوتية إلى مفهوم «الثقافة»، «اللغة الثقافية للدين»، «إمكان حضور الدين في المحافل الثقافية»، وراح اللّاهوتيون المذكورون آنفًا يتعاطون معها. في المرحلة الثانية استقلّ الحديث عن «الثقافة»، وتوسّعت مساحة المباحث الثقافية في اللّاهوت، وبدأت أسئلة جديدة تُطرح، مضافًا إلى الأسئلة الأولى المطروحة في المرحلة السابقة، فتلقّفها اللّاهوتيون من أمثال پول تيليش (Paul Tilich) (1886ـ1965م) وريتشارد نيبور (H.Richard Niebuhr) (1894ـ1962م) بالبحث والحوار. في هذه المرحلة لم تصبح «الثقافة» وحدها موضوعة الدراسات اللّاهوتية؛ بل إنّ موضوعات ثقافية مستحدثة مثل التعددية الدينية والثقافية في عالمنا المعاصر تحوّلت إلى قضية لاهوتية، وصارت موضع اهتمام ودراسة أشخاص مثل پول تيليش. مضافًا إلى هذه القضايا والموضوعات المستحدثة، شهدت هذه المرحلة بحثًا وحوارًا حول العلاقة بين الثقافة والدين والعلاقات المتعددة الذي يمكن هنا رسمه وتحليله، وطبعًا المثال الأبرز والأهم في هذا المجال هو ما ظهر في أعمال نيبور. المرحلة الثالثة تختصّ باللّاهوتيين المرتبطين بنحوٍ ما بأسئلة ما بعد الحداثة، ويناقشون العلاقة بين «الثقافة والدين» من زاويةِ المشهد ما بعد الحداثي، وأهمّ مثالين في هذه المرحلة أعمال كاثرين تانر (1957ـ...م) (Kathryn Tanner) وجون ميلبنك (1952ـ...م) (Alasdair John Milbank)[1].

القسم الأول: الثقافة في عيون الحداثة وما بعد الحداثة

يستحضر مصطلح الشخص المثقف، بنحوٍ ما، في اللغتين الإنجليزية والألمانية معاني تأكيد الذات وبناء الذات والتفوق. وفي اللغة الفرنسية يطلق

(1) لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ هذا التصنيف مقتبس من التحيين الذي طرحه تشارلز متيوز في مقالته **"Culture"**.

المصطلح على الفرد الذي أنهى تعليمه (من ذوي الشهادات العليا) والإنسان المتحضّر (يحمل معنًى علمانيًّا ويقابله في المسيحية الفرد المثالي). وفي الحقيقة، يطلق مصطلح المثقف على الشخص الذي يدبّر نفسه ويتّخذ قرارات حياته بنفسه. وفق هذا المنظور، فإنّ الفن والعلم وسائر الميادين الثقافية تتشكل بصورة مستقلة دونما تدخل لدور الدين أو الله. هذا المفهوم للثقافة والذي يؤكد على القيم غير الدينية للبشر يتعارض مع اللّاهوت[1].

ومن المفيد أن نذكر بأنّ مصطلح «المثقف» يستعمل مع المجتمع أيضًا. وهنا يتباين تعريف «المجتمع الثقافي» في الاصطلاح الفرنسي عنه في الاصطلاح الألماني، فالأول ينظر إلى الثقافة كمرادف للحضارة، ويمكن من خلاله حل الاختلافات التي تشكل تحديات تواجه المجتمع، وبناء حياة آمنة وإرساء النظم والوحدة الاجتماعية في مجتمع طبقي كالمجتمع الفرنسي. أمّا في الاصطلاح الألماني، فلا يعني المجتمع الثقافي بالضرورة مجتمعًا متحضرًا، لأنّ الحضارة هي ما وقف عند الظواهر الخارجية، بينما يطلق مصطلح الثقافة على القضايا المعنوية والفنية والفكرية[2].

خصائص «الثقافة» في عالم اليوم

إنّ البارادايم الثقافي الغالب اليوم في الأنثروبولوجيا يتضمّن بعض

(1) Charles T. Mathewes, **Culture: The Blackwell Companian to Modern Theology**, Gareth Jones (Editor), Oxford, John Wiley & Sons, 2007, p48-49.

هذا المفهوم للثقافة الذي يعنى بالمستوى الدراسي للفرد وعلوّ شأنه يتعارض مع المفهوم الأنثربولوجي للثقافة. الثقافة كمفهوم متحضّر، هي مفهوم حصري للثقافة يشمل بعض الشرائح الاجتماعية فقط، في حين أنّه طبقًا للمفهوم الأنثروبولوجي للثقافة، فإنّ الجميع ذوو ثقافة، ولا توجد طبقة بدون ثقافة. انظر:

Kathryn Tanner, **Theories of Culture**, A New Agenda for Theology, Fortress Press/ Minneapolis, 1997, p4-6.

(2) Kathryn Tanner, Ibid, p6-9.

العناصر في مفهوم الثقافة إذ يشكل كل منها بعدًا من أبعاد الثقافة في الاصطلاح الجديد. وهذه العناصر هي:

1ـ إنّ الثقافة شأن عالمي وإنساني، بمعنى، أنّ كل البشر يمتلكون ثقافة.

2ـ لئن كانت الثقافة شأنًا عالميًا، فليست كل الثقافات من نمط واحد؛ إذ إنّ التنوّع الثقافي سمة دائمة، وكذلك هو اليوم.

3ـ الفوارق الثقافية صورة للفوارق التي تمايز بين الفئات الاجتماعية.

4ـ عندما تختصّ الثقافة بفئة معيّنة، يُنظر إليها كنهج أو أسلوب متكامل في الحياة (ويشمل ذلك كل ما يميّز فئة اجتماعية عن سائر الفئات الاجتماعية الأخرى مثل التقاليد الاجتماعية، والمؤسسات الاجتماعية، والطقوس الاجتماعية، والصناعات الاجتماعية، والقيم والمعتقدات الاجتماعية).

5ـ لمّا كانت الثقافات بمثابة شؤون تخصّ مجتمعات معيّنة، فهي ترتبط بنوع من التواطؤ الاجتماعي، ويصطبغ كل عضو في تلك المجتمعات، تقريبًا، بصبغة تلك الثقافة المشتركة.

6ـ تبني الثقافات حياة البشر.

7ـ وفي المقابل، يبني البشر الثقافات.

8ـ ومع ذلك فإنّ الثقافات تحمل في داخلها نوعًا من الاحتمالات والمصادفات (ليس المقصود الصدفة الفلسفية) وهي تعكس الألوان الاجتماعية والجذور التاريخية لتلك الألوان.

9ـ إذا كانت الثقافات تبني البشر، وكانت الثقافات متواشجة مع الفئات الاجتماعية، فعليه، أنّ فكرة الثقافة تنطوي على نوعٍ من الهيمنة

الاجتماعية تتأثّر بها هوية أفراد المجتمع وشخصيتهم بالمجتمع الذي يعيشون فيه وبثقافته[1].

أساليب دراسة الثقافة بالمفهوم الحديث

1ـ النظرة الكليانية: نظرًا إلى أنّ الثقافة تعنى بالخصائص العامة والشاملة للناس، فإنّ الأنثروبولوجي يهتم بالعناصر التي يجمعها التجانس والانسجام ليخرج منها بمجموعة موحدة وواحدة. بناءً على ذلك، فإنّ العناصر الثقافية المتنوعة لا توجد مستقلة ومجتزئة عند مطالعتنا للثقافة، وأساسًا، يتناول الأنثروبولوجي هذه العناصر الثقافية باعتبار أنّ كلًا منها جزء من وحدة واحدة متكاملة.

2ـ تحليل الثقافة في بعدها المتعلّق بالسلوك الاجتماعي: إنّ الكل الواحد الذي تصنعه الثقافة ليس مجرّد مجموعة خاصة من القيم والمعايير والمعتقدات والمفاهيم والرغبات والاهتمامات؛ بل إنّ الثقافة تشمل الظروف الداخلية للعقائد والمفاهيم والقيم والرؤى الممتزجة بالنشاطات اليومية والسلوكيات الاجتماعية كذلك.

3ـ استدماج العناصر الثقافية: إذا كان لا بدّ من اعتبار العناصر الثقافية كلًّا واحدًا، فينبغي لنا أيضًا أن نأخذ بالاعتبار النظام الداخلي والروح التي تحكم تلك العناصر، هذه الروح تنبثق، نوعما، من عنصر «الهدف» في الثقافة، الذي يظلّل الحياة الاجتماعية للإنسان برمّتها.

4ـ تركيز الظروف: لئن كانت أجزاء الثقافة وعناصرها منضفرة ومتشابكة ببعضها، فإنّه لا يمكن فهمها دون اعتبار للظروف المحيطة والعناصر الجانبية.

---

(1) Ibid, p6-28.

5- **التأكيد المتزامن**: لا بدّ من دراسة مختلف عناصر الثقافة بشكل متزامن، لا أن يتمّ دراستها مستقلةً عن بعضها ومع مرور الوقت[1].

تحديات الدراسات الثقافية

تواجه الدراسات الثقافية اليوم بعض التحديات التي يمكن تبويبها في محاور عدّة «ثقافة محلية أو عالمية»، «القيم الثابتة والمتغيرة في الثقافة»، و«التوافقات والمواجهات الثقافية»[2]. إنّ الثقافة شأن عالمي يشترك فيه جميع أفراد البشر (الثقافة موجودة في كل مكان) ولكن مع هذا تؤكد أنثروبولوجيا القرن العشرين على نسبية الثقافة، وتبرز الاختلافات الثقافية بشكل أكبر. من هنا، فإنّ التحدّي الأول الذي يظهر هو: ما هي حلقة الوصل بين نسبية الثقافة وشموليتها وكيف ينبغي أن تكون[3]؟

التحدي الآخر هو بإمكان الثقافات في عين تغيّرها أن تبقى هي نفسها. والشيء المهم في هذا التغيير الثقافي والذي ينبغي أن يؤخذ دائمًا بنظر الاعتبار هو وجود الحتمية واللّاحتمية أو الاحتمال والعلاقة بينهما. المقصود باللّاحتمية في الثقافة هو أنّ الثقافات هي نتاج ملايين القرارات الخاصة لمختلف العناصر البشرية وغير البشرية في أوضاع زمانية ومكانية محدّدة إذ يوجد وعي وقصدية أقل إزاء العمل المنجز، أو لنقل بعبارة أوضح: إنّ الثقافات تولد من رحم القرارات التصادفية للناس والقائمين على الثقافة في المجتمع، من هذا المنطلق فإنّ فهم وتصنيف الحوادث المتنوعة التصادفية هو بمثابة تحدٍّ آخر في الدراسات الثقافية[4].

تحدٍّ آخر يطرح عند البحث في الثقافات وهو وجود توافقات

---

(1) Ibid, p29-35.

(2) Charles T. Mathewes, **Culture: The Blackwell Companian to Modern Theology**, OP.CIT, p47-50.

(3) Ibid, p50-51.

(4) Ibid, p52.

ومواجهات في أعماق الثقافات، والتي يعتبرها بعضٌ أهم التحديات التي تواجه حياة واستمرار ثقافة ما. لئن كانت الثقافة أمرًا انسيابيًّا، وفي حالة تطور وتوسّع، وأنّها توظّف بقية العوامل الاجتماعية، وتتواءم وتتواشج معها، وأنّ الأشياء المعنوية والمادية فيها في حال صيرورة مستمرة، ذلك كلّه يؤشّر إلى وجود نوع من «القضية، والنقيضة، والجميعة» الثقافية. مبدئيًّا، إنّ المواجهة داخل الثقافات تعبير عن وجود توافق على شيء ينبغي التفكير فيه والاستدلال بشأنه، أي بمعنى، حيثما وُجد الاشتراك وُجدت المواجهة، فإذا لم يكن ثمّة اشتراك في جوهر القضية، لن يوجد اختلاف في الجواب أيضًا. والملاحظة التي تحظى بأهمية كبيرة في مسألة التنازع والمواجهة داخل الثقافة هي أنّ «السلطة» عامل لا مفرّ منه في الثقافة، وأنّ الثقافة والسياسة أمران متواشجان ومتعالقان.

إنّ التحديات الثلاثة المذكورة أعلاه والتي غالبًا ما تولد من رحم التغيرات الداخلية والخارجية للثقافة شهدت تعاظمًا في جميع المجالات في عصر ما بعد الحداثة، وهي ما فتئت تطرح أسئلة نقدية جوهرية حول مفهوم الثقافة ومناهج الدراسات الثقافية، وكذا، علاقة الثقافة بالدين واللّاهوت.

اختلاف زوايا نظر كل من الحداثة وما بعد الحداثة إلى «الثقافة»

1ـ نسبية الثقافة وتاريخانيتها

الثقافة كظاهرة هي صناعة بشرية، وفقًا للرؤية الحداثية، ولكن دون أن توضّح كيفية صناعتها من قبل البشر، كما إنّها تغضّ الطرف عن كون الإنسان يختار ويعمل باستمرار في ظروف مكانية وزمانية خاصة، ويقوم عن إرادة ووعي بصنع الثقافة. أمّا الرؤية ما بعد الحداثية فترى أنّ الإنسان وحياته (الحضارية والثقافية) التي هي في حالة صيرورة وتغيّر من قبل

الإنسان نفسه، هما في حالة تحوّل مستمر. من هنا، ما انفك الإنسان يعيش حالة من الفعل وردّ الفعل والتغيير في حياته الباطنية والخارجية[1].

2ـ تشظّي الثقافة (رفض كليّانية الثقافة)

تتعرّض نظرية الثقافة بوصفها كلًّا واحدًا، على فرض مجازيتها وتجريديتها، في الفكر الحديث إلى انتقادات واستشكالات. فقد توصّل الكثير من الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع في العصر الحديث من خلال مشاهدة الحوادث المستقلة ودراسة مصادر خبرية متعددة في أزمنة وأمكنة مختلفة إلى استنتاج أنّ الثقافة هي كلّ واحد لا يقبل التجزئة. هذا في الوقت الذي يرى أنصار ما بعد الحداثة أنّ الثقافة لا تظهر لأصحابها ككلّ واحد. إنّ ما يقع في متناول الأفراد وتحت طائلة اختبارهم في بطن ثقافة معينة لا يمثّل الثقافة برمّتها؛ بل جزءًا أو ذرة من الثقافة التي تتمظهر في زمان أو مكان خاص[2].

3ـ غياب الإجماع في الثقافة

إذا كانت الثقافة كلًّا واحدًا فهذا يستدعي القول إنّها تحظى بدعم كل عضو في الفريق الاجتماعي، وأنّه يوجد تواطؤ وإجماع مشترك في الثقافة، هذا، في حين ينفي ما بعد الحداثيين وجود مثل هذا الإجماع.

4ـ رفض فكرة الثقافة كمبدإ للنظم الاجتماعي

يعتقد ما بعد الحداثيين أنّه إذا لم يكن ثمّة إجماع بين أصحاب الثقافة الواحدة في المعتقدات والآراء، فلا يمكن في هذه الحالة أن نعتبر الثقافة كمبدإ مشترك للنظم الاجتماعي.

(1) Kathryn Tanner, **Theories of Culture**, OP.CIT, p40-41.
(2) Ibid, p42.

5ـ عدم الاستقرار الثقافي

برأي ما بعد الحداثيين أنّ التغيير ليس أمرًا ثانويًّا (كما يقتضي الفهم الحديث للثقافة) بل هو مسار تاريخي أبدي، ولا معنى عندهم للثبات الذي لا يقبل التحوّل.

6ـ غياب الحدود الثقافية الواضحة

يعتقد ما بعد الحداثيين بتعذّر الكلام في الدراسات الثقافية عن وجود ثقافات خالصة، وأنّه في ظلّ التغيير والتفاعل والتركيب الحاصل داخل الثقافات، لا يرى الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع سببًا يجعلهم يؤكدون على الحدود الفاصلة بين الثقافات؛ أو بمعنى أوضح، أنّه من أجل الحفاظ على الانسجام الداخلي ما من ضرورة تستدعي أن نجعل الفواصل والتخوم الثقافية أكثر وضوحًا[1]. لذا، من وجهة نظر ما بعد الحداثيين ليس تمايز الهوية الثقافية هو حصيلة الاختلافات الثقافية؛ كما إنّ الهوية الثقافية

---

(1) ولا بدّ من القول إنّه في ظلّ الأوضاع الجديدة لا تُرفض جميع الأفكار الحديثة حول الثقافة؛ بل تتغيّر أدوارها ومعانيها، فتأتي أفكار جديدة إلى جانب تلك الأفكار، وتطرح قراءات جديدة للمسألة. ووفقًا لهذا المنظور، فإنّ الانسجام والتناسب والنظم داخل الثقافة ليست أمورًا سابقة وثابتة؛ بل هي مسيرة تاريخية تواصل ديمومتها دون نقصان. فعملية تغيّر المعنى وتطوّره، والعلاقة بين العناصر الثقافية لا تتوقّف أبدًا. الارتباط بين هذه العناصر في حالة حركة دائمة (تكامل أو فشل). وعلى هذا، فإنّ كل ما قيل في العصر الحديث حول الثقافة، أخذ اليوم عمقًا أكبر من وجهة نظر ما بعد الحداثيين؛ فمثلًا، ما تزال الكلية الموحّدة للثقافات تحظى بالاهتمام، غير أنّ ما يتمّ التأكيد عليه هو أنّ الثقافات كليات متضادّة (Contradictory Wholes) ومنكسرة ومتصدّعة (Fissured Wholes) من الداخل. وصحيح أنّ الاهتمام ينصبّ على ثبات الثقافات، إلّا أنّه تظهر اختلالات فيها بسبب اكتظاظها من الداخل وتعقّدها، بحيث يسعى النظام الحاكم طبعًا إلى وضعها على طريق الأهداف الاجتماعية الخاصة دون أن يعمل على إزالتها. ولكن عدم تساوي قوة الثقافات يؤدّي في النهاية إلى غلبة ثقافة على سائر الثقافات الأخرى، ويولّد هذا بدوره تناقضات بين الثقافات المختلفة. (انظر: Ibid, p45_53).

لم تتبلور نتيجة الانعزال والبساطة والخالصية وعدم الاختلاط بالثقافات الأخرى، ولا تقوم على التقابل بين «نحن» و«هم»، وإنّما الهوية الثقافية عبارة عن مسألة تركيبية وتواصلية تتفاعل في الداخل والخارج وبين الثقافات لتواصل مسيرتها الحياتية[1].

ومع ذلك، فكل ما قيل عن الحداثة وما بعد الحداثة لا يعني بالضرورة أنّ اللّاهوتيين الغربيين قد تمثّلوا هذين المفهومين في نظرياتهم دومًا. وأساسًا، إنّ المفكرين الذين ينتمون إلى عصور لم يكن مفهوم الثقافة قد تبلور بعد، تعاني كتاباتهم ومقولاتهم أيضًا من عدم الوضوح هذا، الأمر الذي يفسّر وجود قصور في منظومة «اللّاهوت-الثقافة» عندهم، ولكن مع استقرار مفهوم الثقافة عند علماء الاجتماع، ونجاحهم في رسم الإطار المفهومي للمصطلح في عصر الحداثة وما بعدها، بدأ تأثير ذلك يظهر جليًّا على التحليلات اللّاهوتية، وصارت دراسات اللّاهوتيين تتمثّل مفهومًا جديدًا فتح الباب أمام ظهور تحولات ثقافية جديدة ومن أمثلة ذلك ما نجده في أعمال كاثرين تانر وريتشارد نيبور أو جورج ميلبنك.

القسم الثاني: العلاقة بين «الثقافة» و«اللّاهوت»

عني اللّاهوتيون بمفهوم الثقافة بشقّيه الحداثي وما بعد الحداثي، وتناولوه من بعديه السلبي والإيجابي. فالبعد السلبي لـ«الثقافة» بالنسبة إلى اللّاهوت واللّاهوتيين هو دنيوية الثقافة وارتباطها بالحياة الإنسانية غير المقدسة، أمّا البعد الإيجابي لها فيرتبط كما يرى مفكرو اللّاهوت بالأنماط الحتمية للحياة الإنسانية؛ إذ يستدعي كل نمط حياتي (الحياة الدينية أو غير الدينية) الاستمرار ضمن حاضنة ثقافية للتخفيف من قيود الحياة الدنيوية. وعلى هذا الأساس، فإنّ التأكيد على الثقافة يمكن أن يطرح تحديات إذا كان ذلك بمثابة تأكيد على أمر إنساني تمامًا واعتبار ذلك صحيحًا من منظار

(1) Ibid, p57-58.

قيمي. من جهة أخرى، فإنّ معارضة الثقافة أيضًا يمكن أن تفرز تحديات أخرى وهي أنّ ما لم ينطبق مع قيمنا فلا اعتبار له، وفي المقابل، التأكيد على ذواتنا وعلى رغباتنا[1].

من ناحية أخرى، وطبقًا للنظريات الحديثة في مجال الثقافة، لا تشكل الثقافات منظومات مغلقة. ربّما تكون «ثقافة ما» مفيدة في كلامها وتعليمها، ولكن في حقيقة الأمر، لا توجد مثل هذه «الثقافة» ولا سيّما بهويّة واحدة، ذلك أنّ الثقافات متضافرة في ما بينها بشكل معقّد وغير مكتملة وشبكية وذات انسيابية وفي حالة تفاعل في ما بينها. ولكن ليس المقصود من هذا أنّ الثقافات عبارة عن كتلة واحدة وتفتقد للقواعد؛ بل إنّها مرنة إلى أبعد الحدود. وبشكل عام، فإنّه لا يمكن تصوّر شيء لا يلامس الثقافة أو غير ثقافي. ومن هنا بالتحديد تبدأ نقطة التماس والاحتكاك بين اللّاهوت وبين الثقافة بمعناها الما بعد حداثي، والحقيقة أنّ مقولة «لا يوجد شيء غير ثقافي» مقولة مزعجة بالنسبة إلى اللاهوتيين ذلك أنّهم يطمحون إلى تناول قضايا أبعد من التجربة الإنسانية (أبعد من القضايا الثقافية)، في حين أنّ هذه النظريات لا تدع فسحة للقضايا الميتافيزيائية مثل الدين[2]. حينما يستعمل اللّاهوتيون مصطلح الثقافة فمقصودهم هو الدنيا أو النظام المعنوي السائد فيها. وهذا النظام هو الذي يحدّد إطار الحياة الإنسانية وأن تكون طبيعة علاقته بالدين واللّاهوت في الحياة الدينية والدنيوية واضحة. وفي هذا السياق، يؤكد بعضهم، من أمثال كريستوفر داوسون (1889ـ1970م) على الدور المفتاحي للدين في بلورة الثقافة وذلك على النقيض من جميع الآراء التي ترى في الحقائق الدينية والمسائل الميتافيزيائية وليدة العوامل الثقافية والاجتماعية حصرًا. يعتقد داوسون أنّه حتى الدين الأخروي الذي يرفض

---

(1) Charles T. Mathewes, **Culture: The Blackwell Companian to Modern Theology**, OP.CIT, p59-60.

(2) Ibid, p53-54.

جميع قيم ومعايير المجتمع الإنساني بإمكانه أن يمارس نفوذًا كبيرًا على الثقافة، وأن يخلق قوى محركة في الحركات الاجتماعية[1].

مراحل دراسات «الثقافة واللّاهوت» في الغرب

كما تحدّثنا سابقًا، بالإمكان تصنيف دراسات «الثقافة والدين» أو «الثقافة واللّاهوت» في الغرب بأنماط مختلفة، والشاخص الذي يؤخذ بالاعتبار في هذا التصنيف هو مراحل تألّق الدراسات الثقافية وانتشارها في أوساط اللّاهوتيين؛ إذ لم تحظ الدراسات الثقافية في المرحلة الأولى بالاستقلال اللّازم، وكان يعبّر عنها، في أغلب الأحيان، بالأدبيات «الدنيوية». وفي المرحلة الثانية سادت النظرة الثقافية في أوساط اللّاهوتيين، ثمّ أخذ الاهتمام بها يتزايد باعتبارها فرعًا علميًّا في اللّاهوت، وتمّ تأليف كتب متنوعة كثيرة في هذا المجال. في المرحلة الثالثة والنهائية، عنيت مقولات اللّاهوتيين بالحالة ما بعد الحداثية وأحيانًا المقاربات ما بعد الحداثية فخضعت مقولة «الثقافة» للبحث والتمحيص من هذه الزاوية.

من البديهي، أن لا يحمل المفكرون بالضرورة على اختلافهم واختلاف عصورهم الزمنية والفكرية سؤالًا واحدًا. فمع استمرار مسيرة تطور المباحث الثقافية في اللّاهوت وتكاملها، سوف تتعدّد الأسئلة وتتباين أيضًا، ولكن، في الوقت ذاته، إنّ هذه الأسئلة وفي أيّ مرحلة من المراحل ليست منفصلة عن بعضها أو لا علاقة لبعضها ببعضها الآخر. ولئن كانت الأسئلة المطروحة في هذا المجال متعدّدة ومتنوعة، فإنّ سلسلة الأسئلة قد تطوّرت وتوسّعت ضمن علاقة تاريخية ومنطقية نوعما، لتؤول في نهاية المطاف إلى منظومة من الأسئلة الخاصة «بالعلاقة بين اللّاهوت والثقافة». إنّ مجموعة الأسئلة التي حظيت بالاهتمام من قبل اللّاهوتيين في كل مرحلة

---

(1) انظر: جون ماك كواري، **تفكر دينى در قرن بيستم: مرزهاى فلسفه ودين 1900ـ1980م**، مصدر سابق، ص204.

من هذه المراحل تتعلّق أولًا بإمكان الدراسات اللّاهوتية حول الثقافة (بما هي أمر دنيوي)، وهو السؤال الذي حاول كارل بارث الإجابة عنه في بحوثه عن «الثقافة». والسؤال الآخر الذي كان موضع اهتمام شلاير ماخر بشكل خاص يتعلّق بالطابع الثقافي للدين، وهو، هل بالإمكان المحافظة على أمر ميتافيزيائي في حاضنة ثقافية دون أن يتلوّن ذلك الأمر الوحياني والديني بلون الثقافة؟ ثمّ سؤال آخر يختلف عن الأسئلة السابقة ولكن في الوقت ذاته يتّصل بها ويتناول إمكان ثقفنة الدين وتقنينه في الميادين الدنيوية والحياتية للبشر. لقد شكل هذا السؤال الهاجس الرئيسي والمحوري لرودولف بولتمان حتى أنّه انبرى للإجابة عليه عبر نظرية «محو الأسطورة» ليشقّ طريقًا للخروج من انسدادات أساطير الإنجيل في عالم اليوم. بمرور الوقت، وبعد أن تهيّأت الأجواء للدراسات الثقافية في اللّاهوت، بدأ اللّاهوتيون يتعاطون مع مجالات خاصة في الثقافة بأسلوب تخصّصي، وتمّ تسليط الضوء على قضايا من قبيل «التكنولوجيا»، «التعددية الثقافية والتعددية الدينية» (في لاهوت پول تيليش)، «تنوع العلاقة بين الدين والثقافة» (في لاهوت نيبور)، وطُرحت في هذه المرحلة أسئلة مهمة مثل لماذا يتصادم البشر مع الأنبياء؟ وما هي العوائق التي حالت دون تفاعل الكنيسة مع ثقافة الناس؟ في هذا الفصل سنقف طويلًا عند تنوّع العلاقات المختلفة بين الدين والثقافة نظرًا لأهمية الموضوع. وفي الخطوة التالية سنركب أمواج ما بعد الحداثة وهي تغزو مجالات الثقافة واللّاهوت، ولن نكتفي بمناقشة المشاكل الثقافية الجديدة (مثل مبحث «الهوية») عند اللّاهوتيين (مثل كاثرين تانر) بل سنقف على مقارباتهم الحديثة في الدراسات الثقافية، مضافًا إلى التحوّلات التي شهدتها ساحة الفكر اللّاهوتي.

أ- المرحلة الأولى: من شلاير ماخر إلى كارل بارث

في المرحلة الأولى من تبلور اللّاهوت الثقافي لم تكن الأسئلة قد اكتسبت عمقًا وتفصيلًا بعد، كما لم تبلغ المقولات اللّاهوتية درجة كافية

من النضج في هذا الموضوع، فضلًا عن أنّه لم يدوّن كتابًا مستقلًّا في هذا المجال، فقد كانت «الثقافة» تُبحث ضمن سائر المباحث اللّاهوتية وإلى جانب الموضوعات اللّاهوتية الأخرى مثل موضوع «الدنيا».

فريدريش شلاير ماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768-1834م)

يؤرِّخ لاقتران البحوث اللّاهوتية والثقافية منذ ظهور شلاير ماخر في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وبالتحديد مع بحثه حول الضرورة الثقافية للدين. يجيب شلاير ماخر عن السؤال الأول من الأسئلة الثلاثة أعلاه. في هذه الإجابة وضمن حديثه عن دائرة نفوذ الثقافة وتأثيراتها على الدين، يعتقد أنّ مفهوم الثقافة أمرٌ سائد إذ إنّ تأثيرها يشمل جميع الظواهر الاجتماعية بما في ذلك «الدين». يرى شلاير ماخر أنّ جميع الثقافات تتّسم بالتجانس والتناسق والسيادة، وأنّ التجربة الدينية للبشر ليست بمعزل عن حاضنتهم الثقافية، وأنّهم يتعاطون مع التجربة الدينية ضمن العالم الذي يعيشون فيه. يستعين شلاير ماخر باستراتيجيات متنوعة في مشاريعه اللّاهوتية العدّة لكنّه يُبقي على علاقته اللّاهوتية بـ«الثقافة» ثابتة[1].

وممّا يشار إليه أنّ شلاير ماخر تعرّض للنقد لاحقًّا ومثال ذلك النقد الذي وجّهه له إرنس ترولتش، وهذا بدوره تعرّض للنقد أيضًا من قبل لاهوتيين آخرين (يطلق عليهم لاهوتيون ديالكتيكيون) بسبب نظريته في الحتمية الثقافية وسيادة الثقافة على اللّاهوت. ويزعم هؤلاء اللّاهوتيون أنّ اللّاهوت سواء أكان عبر الحالة الوجودية للذاتية الإنسانية (كما يعبّر عنها بولتمان) أم عبر كلمة الله المتعالية (كما هو حاصل في كلام بارث) هي

(1) Charles T. Mathewes, **Culture: The Blackwell Companian to Modern Theology**, OP.CIT, p50.

مصدر تعالي جميع البنى الثقافية. طبعًا يرى اللّاهوتيون الديالكتيكيون أنّ الدين هو صنيعة إنسانية، مع التأكيد بأنّ اللّاهوت والدين غير تابعين للثقافة بل مرتبطين بكلمات الله المتعالية المستقلة عن الثقافة[1].

رودولف بولتمان (1884ـ1976م)

السؤال الرئيس عند بولتمان حول علاقة الدين بالثقافة ليس الطابع الثقافي للدين (الدين كشأن ثقافي)؛ بل إمكان ثقفنة الدين وتقنينه في الحياة والثقافة الإنسانية المعاصرة. ففي الوقت الذي يسلّم فيه العديد من اللّاهوتيين المسيحيين، مبدئيًا، باللغة الأسطورية للإنجيل، يسعون إلى توضيح صعوبات هذه اللغة في عالم اليوم وارتباطها بالثقافة الإنسانية. وهـذه الصعوبة تكمن فـي أنّ الإنـسـان المعاصر أصبح يعتبر النظرة الأسطورية أولًا «لا معنى لها» وثانيًا «غير ممكنة». تعود لا مفهومية هذه النظرة عند الإنسان المعاصر إلى أنّها لم تضف إلى العلوم الإنسانية شيئًا عجز العلم عن كشفه. أمّا عدم إمكانها فيعود إلى أنّه ليس في مكنة الإنسان الانعتاق من الحالة التاريخية ومسلّماتها ليحصل على صورة أسطورية وماوراء دنيوية[2]. إنّ رودولف بولتمان من بين اللّاهوتيين الذين يسعون إلى حلّ هذه المشكلة عبر محاربة الأسطورة، ففي عين محافظته على رسالة الإنجيل و«بشارة العهد الجديد» يحاول ربطه بالحياة الدنيوية وتطويعه على الثقافة المعاصرة. يحاول بولتمان في لاهوته الإجابة عن استفهامات عالقة من قبيل: ما هو مفهوم الأسطورة وما حجم الدور الذي تضطلع به في المجتمع المسيحي؟ كيف يمكن استبطان عناصر أسطورية ما وراء عقلية في الحياة العقلانية المعاصرة؟

(1) Ibid, p56.

(2) Rudolf Bultmann, **New Testament and Mythology and Other Basic Writings**, Fortress Press, Philadelphia, 1984, p1 & 3.

يقصد بولتمان بالأسطورة نمطًا من لغة مثالية تُنقل بواسطتها حقائق ميتافيزيائية إلى هذا العالم، أو إذا أردنا مزيدًا من التوضيح نقول، الأسطورة لغة خاصة بـ«الميتافيزياء» يمكن بواسطتها ترجمة الأمور الميتافيزيائية إلى لغة محسوسة في هذا العالم وتكون مفهومة للبشر[1]. من هذا المنظار، يستطيع الإنسان من خلال الأسطورة التعبير عن الحقائق الميتافيزيائية بلغة هذا العالم لتكون مفهومة في العالم المادي[2]. بحسب رأي بولتمان والنظرة الأسطورية، إنّ إمكانيات الدنيا والحياة الدنيوية في تلقّي المعارف المتعالية محدودة بطبيعتها. فالإنسان يعيش ظروفًا خاصة وقيودًا معيّنة تمنعه من التفكير خارج دائرة حساباته المادية، فوُجدت الأسطورة واللغة الأسطورية من أجل القفز على هذه القيود المادية للإنسان وخلق تواصل بين عالم الميتافيزياء والعالم المادي المحسوس. ولتحقيق هذا التواصل فإنّ اللغة الأسطورية في الكتب المقدسة هي، بنحوٍ ما، لغة مثالية تعبّر بلغة بشرية عن أرباب يملكون قدرة خارج إطار الحسّ والفهم لهذه الدنيا. من هنا، فإنّ الحديث عن الأرباب يتمّ بطريقة توحي كأنّهم بشر. وباختصار، فإنّ الأساطير تضفي على الحقائق القدسية (الأمور الميتافيزيائية) موضوعية دنيوية[3].

باعتقاد بولتمان، لا بدّ من توضيح طبيعة الأساطير للذين لا يؤمنون بها أو لا يفكرون بطريقة أسطورية (أعني يفكرون بطريقة عصرية)، وذلك لأنّ الدين، برأيه، إذا لم يلبّ المتطلبات الإنسانية في أيّ عصر كان، سوف يؤول إلى الاختزالية. ولكي لا نقع في الاختزالية من الضروري أن نجعل

---

(1) See: Rudolf Bultmann, **Jesus Christ and Mythology**, SCM Press, 1966, p43 - 44.

(2) Morris Aschraft, **Rudolf Bultmann**, Word Books, Publisher, Waco, Texas, 1972, p50-51.

(3) See: Rudolf Bultmann, **Jesus Christ and Mythology**, OP.CIT, p19; see: Giovanni Miegge, **Gospel and Myth in the thought of Rudolf Bultmann**, Translated by: Bishop Stephen Neill, John Knox Press, Richmond, Virginian, 1960, p91.

النصوص المقدسة قابلة الفهم من وجهة نظر الفكر الإنساني في كل العصور بما في ذلك العصر الحديث[1].

محاربة الأسطورة هو الحل الذي يعرضه بولتمان هنا[2]؛ إذ يعتقد أنّ هذا الطريق يتيح إيصال الرسالة التاريخية للإنجيل في هذا العصر الذي تسيطر عليه الرؤية العلمية[3].

تتلخص فكرة بولتمان بمحاربة الأسطورة في أنّه:

1- من منظار دنيوي، لا يتحقّق وجود الإنسان إلّا في ظلّ الخيارات والقرارات التي يتّخذها في كل لحظة.

2- الوحي الإلهي هو في الحالة الوجودية وبالأهداف الوجودية ولتوسيع وجود الإنسان. في الحقيقة، إنّ الهدف من الوحي الإلهي تربية وجود الإنسان.

3- لئن كان الإنجيل ظاهرة وجودية، فلا بدّ من تفسيره بأسلوب وجودي وعبر السؤال عن وجود الإنسان.

4- إذا أمكن فهم الوجود الإنساني عن طريق السؤال عن وجود الإنسان، يتعيّن في هذه الحالة استخراج المفاهيم التي تتيح مثل هذا الفهم، وهي وظيفة الفلسفة، ويعتقد بولتمان أنّ الفلسفة الأقدر اليوم على تبيين معظم هذه المفاهيم التي تساعد على فهم الوجود هي الفلسفة الوجودية التي تدور مباحثها مدار الوجود الإنساني.

5- بدون البتّ في ضرورة امتلاك الفرد وجودًا وأن يكون إنسانًا، لن يستطيع فهم كلمة واحدة من الإنجيل الذي يوجّه كلامه إلى الفرد الوجودي.

---

(1) See: Rudolf Bultmann, **Jesus Christ and Mythology**, OP.CIT, p41-43.

(2) See: Ibid, p45.

(3) See: Ibid, p85.

6ـ ليس المقصود بالتفسير الوجودي عقلنة الإنجيل وتنظيره، وإنّما هو نوع من الإيمان على نحو وجودي يهيّئ قارئ الإنجيل لأن يتواصل مع نص وجودي. فمثلًا بإمكاني فهم معنى رحمة الله حين أكون راغبًا فيها ومقدّرًا لها.

7ـ إنّنا حين نطلب معنًى وجوديًا عميقًا، وننظر إلى كلمة الله بنظرة أوسع من دائرتها الدنيوية، بإمكاننا تفسير النص المقدس عبر محاربة الأسطورة وتحريره من أغلال النظرة المادية والدنيوية.

لا بد من أن ننوّه هنا إلى أنّ أسلوب بولتمان في محاربة الأسطورة تشوبه بعض الإشكاليات التي أشار إليها العديد من المفكرين المسيحيين، ووجّهوا إليها انتقادات قائلين إنّ مشروع بولتمان لم يكتمل بسبب موته المبكر، ولم يتمكن عمليًا من أن يقدّم طريق الخروج من دائرة الأسطورة.

كارل بارث (Karl Barth) (1886ـ1968م)

تحوم شكوك حول كارل بارث إن كانت له اهتمامات بالثقافة الإنسانية، أو أنّه يمكن أساسًا الحديث عن وجود علاقة بين الثقافة واللّاهوت في لاهوت بارث؟ يعتقد بعضٌ أنّ بارث كان ينظر إلى البعد الدنيوي والسلبي في الثقافة، فصرفه ذلك عن إدراجها ضمن لاهوته أو ذكر أيّ مبحث بشأنها. على هذا، فإنّه يعتقد بتعذّر إطلاق صفة مسيحي على أيّ جهد إنساني (والثقافة من أمثلته).

وفي استعمال الشَّرْطة (ـ) في: ـsocial، social_Christian، social_religious، evangelical يقول كارل بارث: إنّ هذه الشَّرطات التي نضعها بكل جرأة بين هذه الكلمات، يمكن أن تخلق سلاسل خطرة[1].

(1) Robert J. Palma, **Karl Barth's Theology of Culture: The Freedom of Culture for the Praise of God**, Pennsylvania, Pickwick Publication, 1983, p4.

في المقابل، يستدلّ بعضٌ بوجود نقاط عدّة في المقولات المتقدّمة لبارث في اللّاهوت والتي بإمكان كل منها أن تشكل ظرفًا إيجابيًا للدراسات الثقافية في منظومته الفكرية، ونشير هنا إلى بعضها: الدنيا، العلاقة بين الدنيا والجنة، الإنسان والله، المسائل الزمانية والمتغيّرة، المسائل الأبدية الثابتة[1]. من هذا المنظار، فإنّ كارل بارث يجيب عن السؤال الأول وهو أنّ اللّاهوت بوصفه علمًا إلهيًا يبحث في المقولات الميتافيزيائية، بإمكانه أيضًا أن يخوض في المسائل الدنيوية، وأن يتناول دراسة المقولات الدنيوية من زاوية لاهوتية.

يحاول بارث ألّا يتبنّى جزافًا نظرة سلبية تجاه الدنيا ويرفضها، ولا أن يقبلها بعلاّتها تعصّبًا ويبدي رأيًا إيجابيًا بشأنها، فهو يعتقد إذا كان الرأي بالرفض فيجب أن يستند هذا الرفض إلى أسس صحيحة، والشيء نفسه، إذا كان الرأي بالقبول فينبغي أن يحصل ذلك بدقة. إنّ كارل بارث ليس متخصّصًا في مجال الثقافة، لكنّه يسعى جاهدًا إلى الوقوف على التفاصيل الموضوعية في الثقافة، وأن يسلّط الضوء على كل منها من زاوية لاهوتية. ربّما أمكن اعتبار لاهوت كارل بارث في باب الثقافة «لاهوتًا نقديًا للثقافة»، ذلك أنّه ينظر نظرة شمولية، وطبعًا، معمّقة إلى الثقافة من نافذة اللّاهوت، ومن النافذة نفسها ينقدها بنقدها ويقيّمها[2].

لقد حاول ريتشارد نيبور في كتابه "Christ and Culture" أن يجد لكارل بارث موقعًا في تبويبه التراتبي، واعتباره من الذين ينسبون «المسيح إلى الثقافة»، بيد أنّه إذا ما دقّقنا في مقولات وكتابات بارث فسوف نستبين أنّ موقعه لا ذيل النموذج (Christ of Culture) ولا ذيل طبقة (Christ above Culture) في كتاب نيبور. وفي هذا السياق، ثمة

---

(1) Ibid, p2.

(2) Ibid, p5.

من يرى بارث معلقًا بين النموذجين Christ and Culture in Paradox وChrist the Transformer of Culture[1]، ومع ذلك ربّما أمكن وضع بارث في موقع أعلى من هذه التصنيفات. إنّ بارث بوصفه لاهوتيًا حرًّا، يعتبر الإنسان ضمن تصنيفه للثقافة فعالًا (حرًّا) وليس منفعلًا (مكرهًا)[2].

وبعد، فإنّ بارث في معرض ردّه على سؤال العلاقة بين الدين والثقافة، يؤكد على المسيح عيسى، ومن هذا الباب يسعى إلى طرح ثقافة حرة (حرة من، وحرة من أجل) قائمة على الفكر اللّاهوتي المسيحي. من خلال التأكيد على المسيح عيسى تتضاءل أهمية الثقافة العامة عند بارث، لكنّها تعود فتكتسب أهمية أكبر حين يأخذ في الاعتبار الظروف الثقافية في تبلور المُلك الإلهي[3].

إذن، يركز بارث على نمط من الثقافة الحرة («من» و«من أجل»)، فبحسب رأيه إذا أرادت الثقافة أن تكون حرة فعلًا، فيجب أن ترتبط بقمّة الثقافة الحرة، أعني، المسيح عيسى[4]. بيد أنّ حرية الثقافة يجب أن لا تكون تحرّرًا من الله؛ بل تحرّرًا من العقل البشري المستقل، والإطلاقية الإنسانية، والليبرالية وأيّ مدرسة فكرية تتمحور حول الإنسان. والمنوال نفسه في مجال السياسة، فعلى الثقافة أن تتحرّر من الدكتاتورية والفاشية، وفي الاقتصاد، لا بد من أن تتحرّر الثقافة من المصالح الشخصية والفردية، ومن الفقر والعوز[5]. إنّ الثقافة الحرّة من وجهة نظر بارث تصحّ عندما تتبلور في رباط إيماني مع الله والعمل بما جاء في كلمات السيد المسيح وسلوكه، يجب أن تؤسّس الثقافة الحرّة للنظام اللّازم والمناسب في الحياة

(1) Ibid, p6.
(2) Ibid, p73.
(3) Ibid, p28.
(4) Ibid, p34.
(5) Ibid, p35-41.

والمجتمع الإنساني. وتصحّ الثقافة الحرّة أيضًا عندما تتوفّر على أهداف ونتائج سليمة. وباعتقاده إذا تحرّرت الثقافة من كل ما ذكرنا، واجتمعت لها الحقيقة والاستقامة استطاعت أن تحقّق بعض الإنجازات والمكتسبات المنشودة[1]. من خلال شرح الحرية السلبية (الحرية من) في الثقافة، وكذا، بالإشارة إلى صحة الثقافة من منظار بارث، يمكن، إلى حدٍّ ما، تبيين جوهر الحرية الإيجابية (الحرية من أجل) أيضًا في الثقافة الحرّة. وجملة القول، إنّ المقصود بـ«من أجل» أو الهدف في الثقافة الحرّة الذي يتمّ التأكيد عليه في نظرية بارث هو الغايات والمقاصد الإلهية. الحرية هنا هي حرية من أجل تحقيق الحياة والثقافة الاجتماعية بإرادة الله، أو بتوضيح أكبر، إنّ الثقافة الإيجابية هي الثقافة التابعة لله، ولا بدّ لهذه التبعية من أن تتحقّق عبر السيد المسيح[2].

ب- المرحلة الثانية: من پول تيليش إلى جورج لينبك

شهدت هذه المرحلة تطور الدراسات «الثقافية» في العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا لتضع أمام اللّاهوت واللّاهوتيين تحديات جديدة، فبادر اللّاهوتيون مستقلّين إلى إدراج مفهوم «الثقافة» على حدة في الدراسات اللّاهوتية، ليدوّنوا كتبًا ومقالات مستقلة في العلاقة بين اللّاهوت والثقافة. ومن بين اللّاهوتيين البارزين والمهمّين الذين كان لهم قصب السبق في الالتفات إلى هذه النقطة وتطرّقوا في نشاطاتهم العلمية (بما في ذلك التدريس والتأليف) إلى موضوع الثقافة بصورة مستقلة، پول تيليش وريتشارد نيبور؛ إذ تحظى المنظومة الفكرية لكل منهما، على اختلافها، بأهمية كبيرة.

---

(1) Ibid, p43-56.

(2) Ibid, p64.

پول تيليش (Paul Tilich) (1886_1965م)

لقد كان اللّاهوت البروتستانتي أمام ثلاثة خيارات للبرهنة على مدّعاه بشمولية وعالمية الحقائق المسيحية هي:

1_ الانصراف عن المضمون الخارجي_التاريخي للإيمان المسيحي، وتحويل المسيحية إلى نمط من الشعور الديني الذي بإمكانه أن ينعكس على الأديان الأخرى.

2_ تأويل وتفسير المضامين العينية بأسلوب وجودي عوضًا عن إلغائها (كما فعل بولتمان).

3_ الطريق الثالث الذي يؤكد عليه تيليش هو خليط من الآراء الوجودية والعرفانية التي تنظر إلى الدين كجوهر للثقافة، وإلى الثقافة كشكل للدين[1]. ويحاول تيليش هنا التوفيق بين تعددية الثقافة الحديثة وبين مقولة شمولية المفاهيم الدينية، ومن أجل تحقيق هذا الهدف يطرح تفسيرًا عرفانيًّا عن الدين والإيمان الديني، فنتخلّص بهذه الطريقة، بحسب رأيه، من الازدواجية بين الدين والثقافة.

يرسم تيليش صورة معقّدة عن الإنسان، يظهر فيها الإنسان كصنيعة الثقافة وصانع لها. وهو يعتقد أنّ الدين له حضور في جميع المخلوقات الثقافية وإن بدت هذه المخلوقات ظاهريًّا لا علاقة لها بالدين (بمعناه الضيّق)[2]. وبرأيه أنّ وظيفة اللّاهوتي الكشف عن القوى الإلهية الكامنة في الثقافة، فضلًا عن تفسير كيفية تطوّر وارتقاء الثقافة المنبثقة عن هذه القوى[3].

---

(1) انظر: مراد فرهاد پور، **تيليش والهيات فرهنگ**، ملحق كتاب: پول تيليش، **الهيات فرهنگ**، ترجمة: مراد فرهادپور وفضل الله پاكزاد، طهران، منشورات طرح نو، 1997م، ص_224 .227

(2) پول تيليش، **الهيات فرهنگ**، المصدر نفسه، ص7.

(3) Charles T. Mathewes, **Culture: The Blackwell Companian to Modern Theology**, OP.CIT, p56.

ويشار إلى أنّ ظهور لاهوت تيليش جاء في مرحلة مختلفة تمامًا، فقد يكون مفهومًا أن يقال في مجتمع تقليدي راسخ إنّ الدين من الجوهر أو العنصر نفسه الذي تتكوّن منه الثقافة، ولكن عندما يكون الجوهر المذكور متعدّدًا ومتناثرًا (كما في حالة ما بعد الحداثة) فهذا أمر مثير للاستفهام. يعبّر المبدأ القائل إنّ «الدين جوهر الثقافة والثقافة شكل الدين» عن التبلور الثقافي لكل فعل ديني، وحضور المعاني الدينية في كل فعل ثقافي، والاندماج الذاتي للدين والثقافة. على هذا الأساس، يبدو أنّ مشكلة عصرنا هي أنّه مع تمزّق وتشظّي الجوهر الديني في قالب التعددية، فإنّ الصور الثقافية في حياتنا، والتي تتّسم بسمة تكنولوجية، راحت تعمل بصورة تلقائية ومفرغة من أيّ معنى. وبالتالي، فإنّ النتيجة العملية لهذه الأوضاع ستكون ضياع أيّ نوع من الثقافة.

وعلى الرغم من كل هذا، يعتقد تيليش أنّه قد لا تكون التعددية الدينية بالضرورة متعارضة مع تماسك الجوهر الديني وصلابته؛ بل ربّما كانت مفيدة أيضًا. لذا، بإمكان التعددية الدينية إثراء الجوهر الديني الكامن في أيّ ثقافة[1].

الملاحظة الأخرى الجديرة بالوقوف عندها في الفكر اللّاهوتي لتيليش في جانبه المتعلّق بالثقافة الإنسانية هي التكنولوجيا الحديثة ومفهومها القيمي. ففي مواضع عدّة يؤكد تيليش على دور التكنولوجيا في تحرير الأشخاص من القيود الطبقية والعرقية. كما لا يغضّ الطرف في الوقت ذاته عن مخاطر التكنولوجيا في الاستلاب الذي تتسبّب به لطبيعتنا الذاتية والمعنوية، معتبرًا هذه المخاطر خارجة عن دائرة الإرادة الإنسانية. ومن هذا المنظار، تفقد الحقيقة أبعادها المتعالية، ويتمّ تهميش الله في هذا

(1) انظر: آرنولد فنتشتاين، «**الهيات در عصر فرهنگ تكنولوژيك، مروری بر آرای پول تيليش**»، ترجمة: مراد فرهاد پور، مجلة ارغنون، العدد الأول، ربيع 1994م، ص96.

العالم، ويضحي الكون مسؤولية الإنسان يتحكم فيه كيفما شاء. وفي ظلّ هذه الأوضاع، تصبح الكنيسة عاجزة عن مواجهة الروح الصناعية للمجتمع فضلًا عن تغييرها[1].

ممّا لا شك فيه أنّ الكنيسة غير قادرة على تغيير الواقع الاجتماعي المعاصر على أساس نوع من عملية الارتقاء باتجاه تحقيق حاكمية الله. ليس بمقدور الكنيسة أن تدوّن بنى اجتماعية كاملة لا نقص فيها، أو أن تقترح إصلاحات موضوعية ومحدّدة. فالتحولات الثقافية تولد من رحم الدينامية الداخلية للثقافة نفسها، فيكون للكنيسة نصيب في هذه التحولات، وأحيانًا تضطلع بمسؤولية قيادتها، عندها، سوف تكون بمثابة قوة ثقافية إلى جانب قوى عدّة أخرى، وليس ممثلًا لحقيقة جديدة في التاريخ[2].

ريتشارد نيبور (1894ـ1962م)

نموذج آخر لطبيعة العلاقة بين اللّاهوت والثقافة نتعرّف عليه عند ريتشارد نيبور في كتابه «الثقافة والمسيح»، وهو نموذج معياري وليس

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص97 فما بعد.

(2) پول تيليش، **الهيات فرهنگ**، مصدر سابق، ص57. لا يخفى أنّ مشروع پول تيليش ينطوي على إشكاليات جدية نشير من جملتها إلى النخبوية (Elitism) والتنويرية (Intellectualism). لم يمايز تيليش، في الأغلب، بين مفهوم الثقافة و«الثقافة المتعالية» معتبرًا إيّاهما شيئًا واحدًا ومتناسيًا في الوقت نفسه الثقافة الشعبية العامة (Popular Culture)، من هنا فقد أهمل الأبعاد الاقتصادية والظروف المادية ذات الصلة بالثقافة، وركز بدلًا من ذلك على العناصر الفكرية والعقلية في الثقافة. من جهة ثانية، يعتقد الكثير من منتقديه أنّه وظّف اللغة المسيحية لخدمة الثقافة، ويفسّر الرموز المسيحية على نحوٍ تضيع معها هويّتها. على غرار لاهوت شلاير ماخر، فإنّ لاهوت الثقافة لتيليش يجد نفسه في أعماق حواضن ثقافية والتي لا بدّ، على أيّ حال، من أن يتمّ التفكير أيضًا بالمعالجة الثقافية. في الحقيقة، لا يرغب تيليش في نقد الثقافة من الخارج، وإنّما يريد أن يعيد الثقافة إلى أصلها بنقدها من الداخل.

(انظر: Charles T. Mathewes, **Culture**, OP.CIT, p57).

توصيفيًّا. برأي نيبور نحن لسنا بحاجة لا لنقدٍ خارجي (كما يفترض بارث) ولا لنقد داخلي (طبقًا لمقولة تيليش)، ويقترح طريقًا وسطًا هو الطريق التواصلي.

نماذج العلاقة بين اللّاهوت والثقافة عند نيبور

يطرح نيبور أسئلة عدّة حول العلاقة بين «المسيح والثقافة» ويرى أنّ المشكلة الرئيسية هي في علاقة المسيح عيسى بثقافة عصره، ويتساءل: أساسًا ما الذي يحفز أفرادًا يحيون داخل الثقافة نفسها إلى الاصطراع مع نبيّ مثل النبي عيسى (ع) والتصدّي له؟ هل لأنّهم يرون في النبي عامل تهديد لثقافتهم؟ وهل ما يقال عن النبي عيسى من «أنّ الناس تجاهلوا النبي عيسى بعد أن تجاهل هو كل ما يتعلّق بالحضارة» صحيح؟ المشكلة الأخرى حول العلاقة بين المسيح والثقافة هي تعارض «الإيمان» (بما هو تأكيد على رحمة الله) و«الثقافة» (التي تعتمد على جهود الإنسان). المشكلة الثالثة التي تعترض الفكر المسيحي في هذه الناحية، عدم تسامح الكنيسة من ناحية، واقتضاءات المرونة والتغيير في الحالة المعقدة للتعددية من ناحية ثانية. أخيرًا، المشكلة الرابعة في هذا الصدد هي عدم الانسجام بين «العدل» و«الصفح». في المسيحية يعدّ «الصفح» أمرًا لازمًا، بينما تقتضي الثقافة «العدل». والجدير بالذكر هنا أنّ المشكلات الأربع لا تتعلق فقط بالذين لا يؤمنون بالدين؛ بل حتى المؤمنون يبتلون بهذه المشاكل وبعدم الانسجام بين الدين وثقافتهم في المسيحية. لقد ظهرت هذه التحديات على مدى قرون عدّة وبأهداف مختلفة واستمرّت بأشكال متعددة مثل السؤال حول طبيعة العلاقة بين العلم والدين، والعقل والوحي، والقانون الطبيعي والشريعة الإلهية، والكنيسة والدولة وغير ذلك. وعندما تبحث الكنيسة في سؤال العقل والوحي يحال السؤال النهائي على العلاقة بين الوحي المنبثق عن المسيح والعقل المنبثق عن الثقافة. وعندما تحاول الكنيسة الفصل بين الأخلاقيات العقلانية عن المعرفة المنبثقة عن الإرادة

الإلهية، أو الجمع بينهما، سوف تواجه دائمًا الصدق والكذب الناجم عن الثقافة والخير والشر المطروح من قبل المسيح[1].

قبل أن نتعرّف على أجوبة الأسئلة أعلاه، لا بد من أن نذكر أن ريتشارد نيبور وقبل أن يناقش العلاقة بين الدين والثقافة، يحاول أن يقدّم تعريفًا عن «كون المرء مسيحيًا» وعن «الثقافة». فباعتقاده أنّ المسيحي هو الذي يتّخذ من أقوال وأفعال عيسى (ع) مصدرًا يستعين به على فهم نفسه وحياته ودنياه، وخيره وشرّه[2]. كما يرى أنّ مفهوم الثقافة من منظار المسيحيين يختلف عمّا يقوله علماء الاجتماع عنه. بعض المسيحيين يفسّر الثقافة على أنّها المعرفة العقلانية بالله. وفي المقابل، ثمة من يعتبرها أمرًا معاديًا لله، وفريق ثالث يعتبرها ظاهرة محايدة. ولكن، في ضوء خصائص الثقافة يمكن إلى حدّ ما أن نتبيّن مفهومها وعلاقتها بالمسيح والفرد المسيحي. وفقًا لنيبور فإنّ الثقافة تختلف عن الحضارة، وكذلك تختلف عن الدين والدولة. الثقافة ظاهرة اجتماعية محورها الإنسان، وهي صنيعته، تحمل للإنسان خيرًا عميمًا، وطبعًا، إنّها أمر دنيوي ونسبي وتعدّدي.

يرسم نيبور شكل العلاقة بين المسيح والثقافة من وجهة نظر اللّاهوتيين المسيحيين في خمس صور هي:

أ ـ أن يكون المسيح ضدّ الثقافة.

ب ـ أن يكون المسيح مؤيّدًا للثقافة بل متماهيًا معها (المسيح كبطل ثقافي).

ج ـ أن يكون للمسيح علاقة ثنائية متبادلة مع الثقافة. وداخل الصورة الثالثة أيضًا ثمّة أشكال متعددة نذكر منها:

---

(1) Helmut Richard Niebuhr, **Christ and Culture**, USA, Harper San Francisco, Harper Collins, 2001, p3-11.

(2) Ibid, p11-29.

1ـ أن يكون المسيح أسمى من الثقافة.

2ـ كلاهما يحظى باعتبار وينبغي تمثّلهما معًا في الحياة ولكنْ كلٌّ على حدة.

3ـ أن يكون المسيح مغيّرًا للثقافة.

بعبارة أخرى: إنّ الصور الثلاث الرئيسة لشكل العلاقة بين المسيح والثقافة هي:

1ـ الدين ضدّ الثقافة.

2ـ التعايش بين الدين والثقافة.

3ـ علاقة ثنائية متبادلة بينهما.

بدورها تنقسم الصورة الثالثة إلى ثلاثة أقسام فرعية هي:

1ـ نوع مركب يكون الدين فيه أسمى من الثقافة.

2ـ نوع متذبذب يكون الدين والثقافة فيه في حالة مفارقة [پارادوكس].

3ـ نوع تحويلي يقوم الدين فيه بتغيير الثقافة.

أـ المسيح في مواجهة الثقافة

وفقًا لهذا الرأي، تكون الثقافة تجسيدًا للدنيا، والدنيا في مقابل الدين ولا بدّ من رفضها. جوهريًّا، إنّ الدنيا شأن علماني ومحدود ومنحط، ولذلك تقف في مقابل الدين والمسيح الخالدين، وحب هذه الدنيا يتعارض مع حب الله، وعليه، من أجل التغلّب على الدنيا ينبغي الإيمان بالمسيح. هذا المعنى للتعارض بين المسيح والثقافة هو مفهوم متطرّف ينظر إلى الثقافة بوصفها الدنيا وبالتالي تصنيفها في خانة «الشر». ثمة فريق آخر ضمن مفهوم التعارض هذا يعتبر المسيح أو الدين في الدنيا بمثابة الفادي الذي

جاء ليفتدي البشر ويمحو ذنوبهم. فالدنيا برأي هذا الفريق ليست سوى أداة ولذلك يجب أن تُسخّر لخدمتنا وأهدافنا الدينية[1].

مثال هـذا النموذج (فـي الطيف المـتـوازن) نجده عند ترتوليان (Tertullian) وليو تولستوي اللذين يعتقدان أنّ مواجهة المؤمنين ليس مع الطبيعة بل مع الثقافة والسبب في ذلك أنّ المعصية تتولّد من الثقافة وليس من الطبيعة. فالطبيعة من صنع الله، بينما الثقافة من صنع الإنسان. وبرأيهما يجب الانصراف عن الحياة السياسية أيضًا بسبب التعارض الذاتي الموجود بين الإيمان الديني والسلطة السياسية. ويرى تولستوي أنّ الوحي العيسوي هو المصدر الحصري لمعرفة الخير والشر، فالنبي عيسى هو الملهم الأكبر لتولستوي في القانون، ويعتقد هذا الأخير أنّ المؤسسات الثقافية قائمة على أخطاء معقدة تنهل جميعها من الطبيعة الإنسانية، أساسًا إنّ الشر له جذور في الثقافة. لا يكمن الشرّ في الكنيسة والحكومة ومتعلّقاتهما فحسب، وإنّما في الفلسفة والفن والعلوم أيضًا[2].

يستشكل نيبور على هذا النموذج مبيّنًا أنّ الإنسان لا يتحدّث بلغة الثقافة فقط بل يفكر بها أيضًا، ولا يمكن سلبه الفكر الذي هو في جوهره أمر ثقافي. كما لا يمكن فصل الصورة المتطرّفة لنموذج «التعارض» عمليًّا عن الدنيا. فمن جهة نجد وصايا المسيح لا تجيب عن جميع الأسئلة الدنيوية؛ إذ ما تزال توجد هوة بين العالم المادي والعالم الروحي. ومن جهة أخرى، فإنّ هذا النموذج تشوبه مشاكل لاهوتية، منها مثلًا، أنّه ينظر إلى العقل نظرة دونية، ولا يكتفي باعتباره ناقصًا بل منحرفًا أيضًا. ناهيك عن أنّ العلاقة بين الشريعة وبين ما يطلق عليها الرحمة الإلهية يكتنفها الغموض والإبهام، فإذا كانت الشريعة غير محدّدة، فأيّ فرق، حينئذ، بين الحياة المسيحية وغير

(1) Ibid, p48-50.
(2) Ibid, p52-63.

المسيحية؟ هل بالرحمة وحدها يمكن تعريف الحياة المسيحية وتحديدها؟ ومن جهة ثالثة، يفترض هذا النموذج أنّ الدنيا مقسّمة إلى قسمين، قسم مادي وآخر روحي، وأنّهما متضادّان، ولا يوجد أيّ تناسب بينهما، في حين أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ بالإمكان إيجاد مثل هذا التناسب[1].

ب- مسيح الثقافة

في النموذج الثاني القائل إنّ المسيح من الثقافة وإليها:

1- وصايا المسيح هي نتاج العقل الذي تصنعه وتكتشفه الثقافة.

2- تفسير القيم الدينية عبر الثقافة وقيمها، ويُقبل من التعاليم الدينية ما ينسجم مع فهم الثقافة ومذاقها.

3- كما تحظى بالقبول القيم والمعايير الثقافية التي تنسجم بشكل أكبر مع الدين.

4- يضع أنصار هذا النموذج نصب أعينهم الاستراتيجية القائلة إنّ الدنيا تصبح أفضل لا بفصل الثقافة عن المسيح ولا بالثورة؛ بل ببذل الجهود الإنسانية[2].

ويعتقد گنوستيسيم وآبلار وهما من الرموز الفكرية لهذا النموذج أنّ المسيح عيسى هو المحقّق لطموحات الثقافة، ولذا، لا يوجد أيّ شدّ بين الثقافة والمسيح، فالثقافة تُفسَّر بالمسيح والمسيح يُفسَّر بالثقافة، وطبعًا خلال عملية تجانسهما يُشذّب الطرفان «الثقافة والمسيح» وتُستهلك بعض عناصرهما، والتفسير الذي يطرح لاستهلاك الدين هو، مبدئيًّا ليس كل

(1) Ibid, p69-81.

(2) Ibid, pIVIII.

الدين لكل الثقافة، كما ليست كل الثقافة لكل الدين؛ بل جزء من الدين يصلح لجزء من الثقافة، وجزء من الثقافة يصلح للدين.

مضافًا إلى آبلار وگنوستيسم، ثمة أشخاص آخرون يمكن أن يُحسبوا على هذا النموذج مثل لايبنيتز، كانط، توماس جفرسون، شلاير ماخر، كارل بارث، كل هؤلاء يؤكدون على العصرنة وفي ذات الوقت على محورية المسيحية. وخير مثال يطرح هنا هو ألبرشت ريشل (Albrecht Ritschl) الذي يؤكد في لاهوته على مبدأي «اللّاهوت والثقافة» عوضًا عن «العقل والوحي»، ووفقًا لهذه النظرة ليس ثمة ثنائية لا بين الكنيسة والثقافة، ولا بين الله والإنسان، ولا بين الثقافة والمسيح. فدور المسيح هو فقط تحقيق الأشياء التي يعجز البشر بمفردهم عن تحقيقها في ثقافتهم[1]. وعلى هذا الأساس، فإنّ المسيحيين الثقافتيين الذين يصرّون على الثقافة ويعتبرون عيسى رأس العقلاء يتضادّون مع المسيحيين المتطرّفين الذين يرفضون الثقافة، ويؤمنون بالتعددية الدنيوية، ويؤيّدون بعض الفلسفات الإنسانية، ويصوّبون بعض المذاهب الأخلاقية وكذا الاهتمامات السياسية. ولا يخفى أنّ التنوع الثقافي في المجتمع المعاصر مغاير تمامًا للأوضاع الثقافية والتعدديات والتنوعات في الماضي. ولكن، إذا كان النبي السماوي ذا أبعاد فيمكن مراجعته واستنطاقه في ضوء الغموض والأسئلة الجديدة، والكشف عن الأبعاد الجديدة في شخصيته بما يتناسب مع الظروف الزمنية[2].

وقد تعرّض هذا النموذج أيضًا للنقد من قبل نيبور لاعتقاده أنّه يفضي عمليًا إلى نوع من العلمنة، ويؤسّس لحركات هي أصلًا علمانية في ميدان الحياة. ببيان أوضح، لن يكون أمام هذا النموذج سوى تحريف فكرة المسيح في العهد الجديد واختزاله في أبعاد خاصة ومحدودة ومن ثمّ تنزيل

(1) Ibid, p94 - 97.

(2) Ibid, p106.

جوانب قليلة من النص المقدّس إلى الحياة. أو لنقل، إنّ هذا النموذج لن يسمح للدين ومضمونه أن يعلو على الثقافة لينقذ بني البشر من إطارهم الدنيوي الضيّق[1].

ج- النماذج الوسيطة

وهي النماذج التي لا تقول بالمواجهة بين المسيح والثقافة، ولا تختزل المسيح في حدود الثقافة، وإنّما تسعى إلى وضع علاقة ثنائية متبادلة بين الاثنين، دون أن يعني ذلك أبدًا المساواة أو الموازاة بينهما؛ بل لربّما وجدت المسيح في بعض هذه النماذج يعلو على الثقافة، أو بالعكس، أن تعلو الثقافة على الدين، وتشترك النماذج الوسيطة ببعض النقاط منها، أولًا، جميعها يعتبر العلاقة بين المسيح والثقافة متعددة الأبعاد، ثانيًا، تسلّم جميعها بإمكان استخراج القيم الإلهية من الكنيسة ومن الثقافة على السواء، ثالثًا، تؤكد كل هذه النماذج على أنّ المصالحة بين الدين والثقافة لا تتمّ عبر تغليب إحداهما وحذف الأخرى[2]. ولكن ما يفرّق هذه النماذج عن بعضها هو طبيعة الجمع والتركيب الموجود في كل منها بما يميّزها عن البقية. وفي هذا الخضم يبرز أمامنا نموذج معماري[3] يتضمّن شكلًا من أشكال التركيب بين الدين والثقافة، ويطلق اسم «التركيبيين» على أنصار هذا النموذج. النموذج الثاني هو النموذج المتذبذب ويعرف أنصاره بـ«الثنويين»، أمّا النموذج الثالث فهو التحويلي وأنصاره «التحوّليون».

أ- النموذج المعماري للتركيبيين (الدين أسمى من الثقافة)

---

(1) Ibid, p108 - 113.

(2) Ibid, pXLIX.

(3) (architectonic) يطلق هذا اللفظ في الهندسة المعمارية على الدراسة العلمية المعمارية التي تبحث في هيكل البناية من زاوية علمية شفافة. ويشمل هذا الهيكل التصميم، التنفيذ، التراكيب، العلاقة بالإقليم، العوامل الفيزيائية وغيرها. ويبدو أنّ المراد من هذا المصطلح هنا هو الماكيت الذي يعنى بالبناء المركب للمجتمع عن الثقافة والدين.

هذا النموذج في العلاقة بين الدين والثقافة عبارة عن (both_and) وليس (either_or). فالله تعالى ليس إله العالم الآخر فقط بل إله هذا العالم أيضًا، والنبي أيضًا مضافًا إلى بعده الإلهي، فهو يحمل أبعادًا بشرية وإنسانية. وعدا شريعة عيسى، يركز هذا النموذج كذلك على قانون آخر في هذا العالم. لذا، فليس لأيٍّ من هاتين الشريعتين (الإلهية والبشرية، الدينية والدنيوية) أن تنفرد بتدبير هذا العالم، وإنّ فشل إحداها سيتبعه فشل الأخرى[1].

يعتقد سانت كليمنت (Clement) أنّ المسيح ليس في مواجهة مع الثقافة، فالمسيح يسخّر كل أدواته وجهوده للقيام بما لا تقوى الثقافة على فعله والتعويض عن قصورها. برأيه، لا المسيح عيسى يمكن أن يُختزل في الثقافة، ولا العقلانية الدنيوية يمكن رفضها بشكل كامل. ومن وجهة نظر ريتشارد نيبور أنّ نظرة توما الأكويني شبيهة بنظرة كليمنت الذي يقول في العلاقة بين المسيح والثقافة، صحيح أنّه ينبغي رفض الدنيا العلمانية على الصيغة التي ينادي بها المسيحيون المتطرّفون، ولكن مع ذلك لا يجوز الركون إلى الرهبنة وترك الدنيا؛ إذ باعتقاده أنّنا إزاء كنيسة تتعاطى مع شؤون دنيوية، وتهتم بالثقافة، وتعلّم المعارف والتعاليم المتعلقة بالحياة في هذه الدنيا، تعمل على صيانة الأسرة، وتدعو إلى نمط من الدين الاجتماعي. وهذا الأمر يفسّر الوحدة بين الكنيسة والحضارة، وبين الدنيا والآخرة، ولكن علينا أن نعلم أنّ ما يستطيع الإنسان الحصول عليه من خلال الثقافة ليس سوى سعادة ناقصة، بينما السعادة التامة تتحقّق من خلال الله والوحي والنبي. في الحقيقة، إنّ بلوغ السعادة يتيسّر بنهضة اجتماعية وثقافية، ولسنا بحاجة إلى القول إنّ هذه النهضة إنّما تتحقّق بالنشاط الإنساني، وهي بحاجة إلى رعاية إلهية؛ إذ بدون رعاية السماء، لن تحدث عمليًا أيّ نهضة حضارية أو ثقافية[2].

---

(1) Helmut Richard Niebuhr, **Christ and Culture**, OP.CIT, p122.

(2) على هذا فطرق السعادة متعددة، إذ من الممكن أن تكون عبر الثقافة وعبر الدين أيضًا. كما =

هذا النموذج أيضًا لم يسلم من نقد نيبور الذي يرى أنّ المسيحيين ووفقًا لعقيدتهم في الإله الواحد، كانوا مهتمّين بنموذج التركيب والتوحيد، لكنّ السؤال المطروح هو: هل بالإمكان اختزال جميع المسائل اللّامتناهية في أمر مادي ومحدود، ووضعها جميعًا في قالب ثقافي وحضاري موحد؟ من جهة أخرى، يجب عدم الخلط بين الشريعة الإلهية كما هي في متن الواقع، وبين الشريعة الإلهية كما يصوّرها العقل الثقافي، لأنّ كل ثقافة في صيرورة دائمة، وأنّ العقل المنبثق عنها، بطبيعة الحال، يتغيّر أيضًا في علاقته بالمسيح[1]. وعلى أيّ حال، ففي هذا النموذج سيحلّ الإنسان الزمني المتمرحل محلّ الإنسان اللّازمني، في حين يجب أن نعلم أنّه على الرغم من وجود مراتب مختلفة ومراحل متعددة للمسيحية والإيمان المسيحي، غير أنّ النجاح في الأمور المادية والمحدودة لا يعني أبدًا نجاحًا في العوالم اللّامتناهية. ملاحظة أخرى طرحت كاستشكال في هذا المجال هي، لم يهتم هذا النموذج بمفهوم «الشر» المتطرف، فكل نموذج يبحث في طبيعة العلاقة بين الثقافة والمسيح لا بد من أن يكون قادرًا على مواجهة عالم الخطايا البشري، وأن يأخذ بالاعتبار شروره ويسعى إلى الخلاص منه، بينما ظلّ هذا الأمر مغفولًا في النموذج المذكور، ما يعني أنّه لم يقدّم طريق الفرار من الشرور الإنسانية.

ب ـ النموذج المتغيّر للثنويين (پارادوكس المسيح والثقافة)

لقد تعرّض النموذج السابق إلى الاعتراضات من قبل أناس هم أنفسهم يطبّقون صيغة both_and ويسمّون أنفسهم ثنويين، طبعًا، هؤلاء لا

= يمكن أن نتحرّى طرق السعادة في الثقافة على صعيد العمل وعلى صعيد العقلانيات أيضًا. على الرغم من إمكان زرع عادات حميدة في الثقافة عبر التربية، لكنّ مفاهيم الحب والإيمان والأمل لا تتحصّل من خلال الطرق الثقافية، وليس للإنسان أن يحقّق هذه النتائج المتعالية لوحده. فحيثما انعدم الإيمان، أصبحت الإرادة عقيمة وغير فاعلة. (Ibid, p135).

(1) Ibid, p146.

يقسّمون العالم إلى «نور وظلمة» بل يسعون إلى الجمع بين ولائهم للمسيح ومسؤوليتهم تجاه الثقافة. والتحدّي الذي يواجه هذا الفريق لا يتمثّل في المواجهة بين المجتمع المسيحي ومجتمع الكفار، ولا بين الإنسان والطبيعة؛ بل التحدّي الرئيسي هو بين الإنسان والله أو بيننا وبين والله[1].

وفي هذا السياق، يعتقد الثنويون أنّ العقل البشري مظلم في ذاته، وأنّ جميع الأعمال البشرية منحطة (على العكس من التركيبيين الذين يعتقدون بإمكان الظلمة في العقل البشري والثقافة الإنسانية لا بحتميّتها). وبحسب رأيهم أنّه قبل نزول الوحي على النبي لم يكن يوجد فرق كبير بين عقل الفلاسفة وحماقة البشر الجهّال السذج، لذا، فهم يعتبرون جميع النشاطات الإنسانية، بما فيها الثقافة، ملتاثة بالإلحاد وهي جوهر الخطيئة وأصل الحياة الإلحادية. هذه الثقافة التي تمثّل أمرًا منحطًا وهابطًا تشمل جميع النشاطات الإنسانية التي من صنع الإنسان من قبيل نشاطات الكنيسة، ودفاع المسيحي عن القوانين والتعاليم المسيحية، وكذلك الفلسفة بل واللّاهوت أيضًا[2].

ولا بد من القول إنّ الفارق الرئيسي يتركز على تراتب واتجاه الحركة بين الثقافة والمسيح. عند التركيبيين (توما الأكويني وكليمنت) فإنّ نقطة الشروع هي الحركة من الثقافة صوب المسيح، فيما يرى الثنويون أنّ نقطة الشروع هي من المسيح نحو الثقافة. بمعنى آخر، إنّ حركة التركيبيين هي من المسيح المعلم إلى المسيح المخلّص، بينما يتحرك الثنويون من المسيح المخلّص والحاكم على الثقافة إلى الثقافة المسيحية. يرتبط هذا الاختلاف في تراتب واتجاه الحركة بين المسيح والثقافة بنقطة أكثر أهمية. فالتركيبيون يرون في الحياة الثقافية قضية تحوي في داخلها قيمًا إيجابية محدّدة، وبهذه الإمكانيات تستطيع أن تتيح نوعًا من السعادة والكمال وإن ناقصين. ولكن

(1) Ibid, p150.

(2) Ibid, p152-154.

بالنسبة إلى الثنويين، فإنّ الحياة الثقافية ذات وظائف سلبية، فبرأي هؤلاء أنّ مؤسسات المجتمع المسيحي والشرائع المنظورة للمجتمع، وكذا، مؤسسات الثقافة الإلحادية بما أوتيت من اعتبار تمّ وضعها للتقليل من الجوانب الهدّامة في المعصية، وليس طرح قيم صالحة أكثر.

إنّ وظيفة القانون هي الحؤول دون الوقوع في المعاصي، لا هداية البشر نحو الصلاح والخير الإلهي. لذا، يتمّ في هذا النموذج الفصل بين أخلاقين تشير كل منهما إلى اتجاه متضاد في الحياة: أخلاق من أجل تأسيس حياة خالدة، وأخرى تمنع الانحلال والانحطاط. هذان النوعان من الأخلاق ليسا متضادّين، لكنّهما مع ذلك ليسا أقسامًا مترابطة في منظومة أخلاقية واحدة. وأساسًا لا يمكن لهما أن يتواجدا في منظومة واحدة لأنّ أهدافهما متباينة واستراتيجية كلّ منهما في اتجاه معاكس[1].

هذا النموذج أيضًا لا يخلو من الإشكالات كما يعتقد نيبور إذ يشير إلى اثنين منها: الإشكال الأول هو الثنوية المسيحية تسوق نحو الـ (Antinomianism)[2] والتفلّت من القوانين الأخلاقية والدينية والنزعة الثقافية المحافظة. إنّ النظر بعين النسبية إلى جميع الشرائع والقضايا الإنسانية يمهّد الطريق أمام الاستسهال والانحلال أو رفض قوانين الحياة المدنية. من ناحية أخرى، بالنسبة إلى النزعة الثقافية المحافظة يقوم الثنويون من أمثال لوثر بنوع من الإصلاح الثقافي لكنّه يقتصر على أحدى المؤسسات والعادات الثقافية الدينية، وتبقى الجوانب الأخرى بدون إصلاح. ينزع الثنويون إلى حدوث إصلاحات في سلوك الحكام

(1) Ibid, p153-155.

(2) وهي فرقة مسيحية كانت تعارض المبادئ الأخلاقية وتؤمن بأنّ الله لطيف بالمسيحيين في كل الأحوال.

والمواطنين والمستهلكين والعبيد والتجار وغيرهم ولكن دون أن يطرأ أيّ تغيير على الظروف الاجتماعية[1].

ج- النموذج التغييري للتحولتّين (الدين يغيّر الثقافة) (نظرية نيبور)

صحيح أنّ التحوليين يؤكدون على الفصل بين عمل الله في المسيح وعمل الإنسان في الثقافة، لكنّهم لا يسلكون سبيل المسيحية الانحصارية أبدًا التي تعمل على التفكيك بين المسيحية والحضارة، وتجاهل المؤسسات الحضارية أو رفضها. يؤمن هؤلاء بأنّ الثقافة تخضع للقانون الإلهي المطلق وعلى المسيحي أن يطيع الله في الوقت نفسه الذي يعكف فيه على النشاط الثقافي. ما يميّز التحويليين عن الثنويين نظرتهم الأكثر إيجابيةً وتفاؤلًا إلى الثقافة، وتتعشّق هذه النظرة الإيجابية للثقافة بثلاثة معتقدات لاهوتية هي:

1- **الخلق**: التحويليون في عين إيمانهم بأنّ المسيح شارك في عملية الخلق بوصفه الكلمة (ابن الله)، يؤكدون على الخلاص الإلهي عن طريق المسيح. في الحقيقة، إنّ المسيح هو الابن الذي يقوم بدور الله (الآب) في هذه الدنيا، ينبغي له أن يكون في داخل الثقافة الإنسانية، فبدونه لا وجود للثقافة.

2- **الطبيعة**: يؤمن التحويليون، على غرار الثنويين، بأنه هبط من عليائه، لكنّهم لا يتّفقون مع الثنويين بأنّ وجوده في البدن وحياته فيه يساوي هبوطه إلى الخلق. وفقًا لهذا المنظور، فإنّ الحياة في البدن ليست شرًّا، وإنّما نوع من الحرمان من الفضائل وثمة فرق بين الاثنين. على هذا الأساس، فإنّ المشكلة الثقافية هي مشكلة تغييرها لتتسنّى إعادة الفضائل إليها لا وجوب إلغائها والاستعاضة عنها بخلق جديد.

---

(1) Helmut Richard Niebuhr, **Christ and Culture**, OP.CIT, p185-189.

3ـ التاريخ: بحسب رأي التحويليين، إنّ الله قادر على فعل كل شيء في التاريخ. التاريخ من وجهة نظر الثنويين عبارة عن مسرح للصراع بين الإيمان والإلحاد، لكنّه بالنسبة إلى التحويليين سردٌ لأفعال الله وردود أفعال الإنسان عليها. من هنا فإنّ التحويليين ليسوا قلقين على حفظ ما خُلق ولا يساورهم هاجس الخلاص النهائي في المستقبل؛ بل إنّ همّهم ينصبّ على بداية جديدة من الله، فهم من خلال نظرتهم إلى التاريخ لا يحيون بانتظار حلول نهاية العالم؛ بل بانتظار حركة تكاملية من قبل المسيح صعودًا إلى الأعلى، لأنّهم يعتقدون أنّ هذه الحركة سوف تظهر عن طريق المسيح وعن هذا الطريق سترتقي روح البشر وسلوكياتهم وأفكارهم، ليؤدّي ذلك إلى تغيير الثقافة البشرية وسوق الإنسان نحو الرحمة الإلهية[1].

من جملة المنادين التقليديين بهذه النظرية القديس أوغسطين وذلك في كتابه «مدينة الله» إذ يحاول أن يشرح فيه كيف يمكن تغيير الحياة الإلحادية بالاستعانة بالمبادئ المسيحية. برأيه أنّ المسيح مغيِّر الثقافة؛ إذ يعيد توجيه الثقافة من جديد، ويبعث فيها القوة، ويبعث فيها الوجود. وفي هذا السياق، يحوز الحب على دور مهم ومؤثّر في مثل هذا التغيير، إنّه الحب الإلهي الذي يمنع الإنسان من الانجرار إلى شرب الخمر والسقوط في ورطة المعصية. والحب نفسه الذي يحفّز الإنسان ليكون عادلًا ويميّز الاستقامة عن الانحراف. من رموز هذا التيار أيضًا نشير إلى كالون الذي يسطع تفكيره وسيرته العملية بفكرة التغيير. يطالب كالون، أكثر من لوثر، بأن يظلّل الوحي جميع مفاصل الحياة، وفي هذا المجال، يؤكد على الوشيجة بين الكنيسة والدولة، معتبرًا الأخيرة ظلّ الله في الأرض[2]. من أنصار هذه النظرية أيضًا ف.د. موريس (F.D.Maurice) الذي كان مناهضًا للمسيحيين غير الاجتماعيين ولعلماء الاجتماع غير المسيحيين

---

(1) Ibid, p196.

(2) Ibid, p206 - 218.

على السواء. فهو يرى أنّ المسيحيين الذين لا يحملون شعورًا بالمسؤولية الاجتماعية يختزلون ارتباط الإنسان بالمسيح في الطقوس والشعائر الدينية فقط. وكذلك الحال بالنسبة إلى علماء الاجتماع غير المسيحيين الذين يجعلون من الطبيعة الحيوانية أساسًا للمجتمع ليصيّروا العلاقات الإنسانية المشتركة إطارًا للسلوك الاجتماعي. ويؤمن موريس بأنّ الإنسان ليس «حيوانًا+روحًا» بل «روحًا+طبيعة حيوانية»، لأنّ لروحه أصالة. بناءً على ذلك فإنّ مشكلة الوحدة ليس لها أسباب سياسية أو اقتصادية بل أسباب روحانية، لذا، فإنّ أهمّ مشكلة هنا، بحسب موريس، محورية الأنا عند الإنسان. ولطالما أدّت هذه المحورية إلى إحداث شرخ في العلاقات الإنسانية، ولحلّ هـذه المشكلة لا مناص من التخلّي عن هـذه الإنية والتمحور حول المسيح[1].

ولا يفوتنا أن نذكر بأنّ مقولات نيبور نفسه قد تعرّضت إلى النقد أيضًا، وأحد منتقديه كان جون هاوار (Jonh Howar Yoder) والذي يعتقد بأنّه على الرغم من أنّ جهود نيبور وتيليش ستكون بمثابة تطور تكتيكي للإيمان المسيحي، لكنّها ستجرّ إلى كارثة استراتيجية تتمثّل في أنّ اللغة اللّاهوتية سوف تُختزل في الوضع الثقافي الـراهـن[2]، والنقد الـذي وجّهه جون هاوار توسّع فيه جورج لينبك في كتاب «طبيعة عقيدة». يستدل لينبك بأنّ الدين أرقى من الأمور الخارجية. واللّاهوت وفقًا لهذه النظرة يتيح البيان المفهومي والنحو لهذه اللغة[3]. وأيًّا كان الأمر، فإنّ آراء نيبور وتيليش تفتح أبواب اللّاهوت على الظواهر الثقافية، ولكن يُستشكل عليهما أنّهما يغفلان الجوهر الدقيق والخالص لمفهوم أن يكون المرء مسيحيًّا، أو ربّما يدمّرانه.

---

(1) Ibid, p220 - 224.

(2) Charles T. Mathewes, **Culture**, OP.CIT, p58.

(3) See: George A. Lindbeck, **The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age**, Philadelphia, The Westminister Press, 1984, p33.

فهما لا يوضّحان كيف يمكن المحافظة على الرسالة الأصلية للسيد المسيح حتى لا تختلط بالأهواء والرغبات غير المسيحية[1].

المشكل الأساسي في كلّ هذه الجهود المتعلّقة بالعلاقة بين الثقافة واللّاهوت يكمن في مفهوم الثقافة؛ إذ لا يقتصر الغموض على مقولات نيبور وتيليش وإنّما يشمل موقف يودر كذلك. ولكن، هل يمكن أن نعرض معيارًا للصحة والأصالة في التنمية الثقافية، أو اعتبار الثقافة بمثابة حقيقة واقعة وأنطولوجية يستطيع اللّاهوتي الاعتماد عليها؟ إنّها أسئلة تستدعي الوقوف عندها. يأمل بعضٌ من خلال أجواء الفكر التي أتاحتها مرحلة ما بعد الحداثة إيجاد حلول للمشاكل الموروثة من الحقب السابقة ليقدّم إجابة شاملة لهذه المسألة.

المرحلة الثالثة (المشهد ما بعد الحداثي المعاصر): (جون ميلبنك وكاثرين تانر)

اتّسمت النظريات الثقافية في المرحلة ما بعد الحداثية بطابع نقدي؛ إذ حلّ النقد، من هذا المنظار، محلّ الثقافة ليضحي كمفهوم رئيسي، بيد أنّ التحليل الأكاديمي الثقافي لهذه المقاربة غالبًا ما يمارس نقدًا مكرّرًا، وطبعًا، عقيمًا؛ إذ يتركز النقد حول كيفية الاستجابة لمفهوم الأنا والهوية في البنية الثقافية، لكنّه لا يحصل على برنامج إيجابي، ليؤدّي نقد الثقافة في نهاية المطاف إلى الجمود من حيث إنّ النقد أصبح هدفًا في حدّ ذاته، ولا هدف من ورائه. في ضوء ذلك نجد أنّ تحوّل مفهوم الثقافة إلى مفهوم للنقد سلبي تمامًا، لا يحمل معه أيّ تطوّر ولم يفضِ إلى تقدّم يذكر.

والسؤال المطروح هو، هل ثمّة طريقة عدا النظرة النقدية تتيح لنا الاستفادة من مفهوم الثقافة، دون أن نسمح في الوقت نفسه لأن تكون

---

(1) Charles T. Mathewes, **Culture**, OP.CIT, p59.

السيادة للثقافة؟ لئن كانت بعض النظريات الثقافية الحديثة تفيد قليلًا في هذه المسألة، فإنّ بمقدور بعض المصادر اللّاهوتية تقديم إجابة وافية في هذا المضمار من خلال التأكيد على ترابط جميع الأجزاء. لقد خطا اللّاهوتيون المتأخرون مثل جون ميلبنك وكاثرين تانر خطوة أبعد من هذا المنعرج؛ إذ يسخّر كلاهما الثقافة ولكن من دون أن يطأطئا رأسيهما لها، ويعترف كلاهما بالمواهب الإنسانية التي تستبطنها الثقافة.

جون ميلبنك (John Millbank) (1952)

لقد تناول جون ميلبنك في كتب عدّة موضوع الثقافة، ففي كتابه «اللّاهوت والنظرية الاجتماعية» ينتقد النظرية الاجتماعية الحديثة التي ورثت المقاربة الإلحادية في اللّاهوت ودنيوة القضايا الميتافيزيائية، ويحاول استبدالها بنظرية أوغسطين وبلوندليان (Blondelian) ليعكس المعادلة فيصيّر المسائل الطبيعية إلى ما وراء طبيعية[1] بدلًا من تحويل المسائل ما وراء طبيعية إلى مسائل طبيعية. كما برهن في كتابه الأخير «كلمة أثارت العجب» على أنّ الثقافة، لا سيّما في صيغتها اللغوية، كانت وما تزال لاهوتية، وإنّ العوامل الثقافية التي تتجاهل الرسالة المسيحية هي، في الحقيقة، عوامل غير ثقافية. ولكاثرين تانر رأي مشابه لجون ميلبنك، فمن وجهة نظرها يجب اعتبار اللّاهوت كنشاط رسمي يعمل على تغيير المنظومة الثقافية ويجعل من الرسالة الدينية مفهومة من قبل المتلقي الثقافي، وأن يسعى لتحقيق هذا الهدف، وبحسب رأيها يجب أن تسود الإرادة الإلهية على الأوضاع الإنسانية.

يؤكد الفكر الاجتماعي اليوم، بحسب رأي ميلبنك، على كفاية الفكر العلماني وغير الديني في دراسة الظروف الإنسانية الخاصة والنموذج

(1) See: John Milbank, **Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason,** Malden, MA: Blackwell Publishing, 1990-2006, p209.

السلوكي الكامن فيها. ويرتكز هذا الفكر الاجتماعي العلماني المعاصر على عدد من الفرضيات من قبيل: الدين واللّاهوت يشكلان جانبًا واحدًا فقط من جوانب إنسانية عدّة، أو إنّ الفكر الاجتماعي والنظرية الاجتماعية أكثر شمولية وعقلانية، وبدوره، يسعى ميلبنك في كتابه «اللّاهوت والنظرية الاجتماعية» إلى نقد هذه الفرضيات، ولا يكتفي بالتصدّي لفكرة الدور الفريد والأوحد للفكر الاجتماعي؛ بل نجده يحمل أيضًا على الأشكال المختلفة للفكر اللّاهوتي الذي يحاول التقرّب من هذه الرؤية السوسيولوجية، ويرى أنّ اللّاهوت السياسي يرتكب خطأً فاحشًا في محاولته خلق وشيجة مع الفكر الاجتماعي العلماني، أو السعي للنظر إليه بعين الحقيقة. من ناحية ثانية، يرفض ميلبنك الفصل بين الحقل العلماني والحقل الديني، ومقولة إنّ اللّاهوت مجموعة من القيود التي تكبّل الإنسان وبالتالي ينبغي في خضم التطوّر والحياة العصرية طرحها جانبًا. كما يرى أنّ أحد أخطاء اللّاهوت السياسي هو أن ينظر إلى الكنيسة كمجتمع زائد إلى جانب المجتمعات الأخرى[1].

من هذا المنطلق، فإنّ كلًّا من اللّاهوت وعلم الاجتماع عبارة عن رؤية إنسانية، وكلٌّ يعمل لنفسه. ويرى ميلبنك أنّ العلمانية ليست شيئًا مكتشفًا بل مصطنعًا[2]. يكمن هاجس ميلبنك وقلقه في أن يسعى اللّاهوت إلى تطويع نفسه والتعريف بجوهره بما يتناسب مع المعايير العلمانية، وأن يعتقد أنّ الفكر العلماني هو فكر طبيعي وأكثر عقلانية في حين أنّه (أي اللّاهوت) فاقد لهذه الخصوصية. لهذا السبب نجد ميلبنك ينتقد بشدّة الكثير من المقولات اللّاهوتية التي تعايشت مع الفكر العلماني وسلّمت بالفكر الليبرالي حامي الرأسمالية؛ إذ من وجهة نظره أنّ الفكر الاجتماعي حتى في صيغته الاشتراكية لا يملك أن ينتقد بشكل كامل النظريات الرأسمالية،

---

(1) See: Ibid, p37-38.

(2) Ibid, p13.

فالقيم الرأسمالية، أساسًا، هي التي تبلور تفكيرنا، ونحن أعجز من أن نشكك فيها[1]، وهو ما يدعو ميلبنك إلى نقد تسلّط الفكر العلماني، الذي يعتقد أنّ النظريات الاجتماعية المختلفة وكذلك اللّاهوت والفكر الليبرالي كلّها تابعة. في نهاية المطاف، يفترض ميلبنك وجود أكثر من لاهوت، ليستجلي منه نظريته الاجتماعية[2].

ولا يخفى أنّ نظريات ميلبنك أثارت انتقادات وأسئلة عدّة منها، ما هي عواقب رفض الفكر الاجتماعي العلماني على المجتمع الإنساني؟ من ناحية أخرى، هل سيكون نقد الفكر الديني ممكنًا في هذه الحالة[3]؟

كاثرين تانر (Kathryn Tanner) (1957)

تطرح تانر الهوية المسيحية المشتركة في ثلاث صور هي:

أ- الهوية المسيحية في الاصطلاح الاجتماعي

يعتقد بعضٌ أنّ المسيحية تشترك مع الآخرين في الوظائف الاجتماعية لكنّها تختلف في المبادئ والأصول، فأغلب المسيحيين لا يرغبون أن يشكلوا مجتمعًا معزولًا عن محيطه [غيتو] أو أن يُنظر إليهم كفئة مستقلة، لهذا السبب تجد لهم حضورًا في معظم النشاطات الاجتماعية لعصرهم، دون أن يطالبوا بالاستقلال في التعليم أو الاقتصاد أو السياسة. في الحقيقة، إنّ السلوك الاجتماعي المسيحي يشكل، على الأغلب، رابطة اجتماعية ومنتدًى جماعيًا فريدًا من نوعه يؤدّي إلى علاقات لصيقة وحميمة بين

(1) Ibid, p26.

(2) Ibid, p382.

(3) هذا السؤال مقتبس من كلام السيدة لورا ف.هاثورن (Laura F. Hawthorne) طالبة في مرحلة الدكتوراه في جامعة فيرجينيا لعام 2008م درس اللاهوت السياسي وذلك أثناء تقديمها لتقرير مكتوب وحوار شفهي حول كتاب:

Theology & Social Theory Beyond Secular Reason.

الأفراد، ويفسّر ذلك عدم سعي المسيحية إلى إيجاد نظام تعليمي خاص بها؛ بل تقتبس النموذج الذي يناسبها من جهات أخرى، وتطويعه وتبيئته ليتناغم مع احتياجاتها[1]. والحال، إذا كانت السلوكيات الاجتماعية المسيحية لا تفضي إلى تشكيل مجتمع مستقل ومكتفٍ ذاتيًا، فما هي إذًا فائدة ووظيفة السلوكيات الاجتماعية، وما هي نتائجها الاجتماعية؟ في هذه الحالة، ستأخذ السلوكيات الاجتماعية المسيحية صيغة «الجمعية التطوعية». إذا أخذنا هذا المفهوم للهوية بنظر الاعتبار وهو أنّ الهوية المسيحية غير مرتبطة بمجتمع مستقل، حينئذ ستكون النتيجة أنّ السلوكيات المسيحية (التي تفضي إلى الهوية المسيحية) إنّما هي سلوكيات فردية لا تحمل بعدًا اجتماعيًا وليس لها وظيفة جمعية، وحتى لو انطوت على أبعاد اجتماعية فلن تكون أكثر من السلوكيات الاجتماعية لغير المسيحيين. إذن، في هذه الحالة، لن يكون لدينا معيار لتمييز الهوية المسيحية سوى الدوافع المتباينة للمسيحيين في سلوكياتهم الاجتماعية.

إذا كان ثمة من ينفي وجود كيان مسيحي مستقل وفي الوقت نفسه يسعى إلى الحفاظ على الأبعاد الاجتماعية للمسيحية في هذه الحالة ينبغي تشخيص الهوية الاجتماعية المسيحية بناءً على الدور الاجتماعي للمسيحية في المجتمعات غير المسيحية (مثل المجتمع الروماني والشعوب الأوروبية)، أو، بتعبير أوضح، إذا تعذّر تحديد الهوية المسيحية من خلال الإحالة على المجتمع المسيحي نفسه، عندذاك يقتضي الأمر أن نربط الهوية المسيحية بالانتساب إلى جماعة اجتماعية غير مسيحية، أي المجتمع الغربي، ومن المعلوم أن ربط الهوية المسيحية بالمجتمع غير المسيحي لا يحلّ المشكلة، لا بل يزيد الطين بلّة ويضيف مشكلات أخرى من جملتها الصنمية الاجتماعية، لأنّ الشيء الذي سوف يكتسب أهمية هنا ليس

---

(1) Kathryn Tanner, **Theories of Culture**, OP.CIT, p 97 - 98.

المسيحية بل قيم المجتمع الغربي غير الديني، وفي هذه الحالة، لن يكون ثمة فرق بين الهوية المسيحية والهوية الغربية-الأوروبية[1].

إذا لم يكن هذا الحل مقنعًا، فيجب طرح حل آخر وهو، أن تفرز السلوكيات الاجتماعية المسيحية نوعًا من الجمعية التطوعية في مجتمع أكبر. وتعمل هذه الجمعية على تهيئة أذهان أعضائها على تقبّل علاقات اجتماعية متغيّرة أبعد من العلاقات الحالية. ولئن كان الله هو رب العالمين جميعًا، فلا بد للقيم المسيحية، إذًا، من أن تعمّ كل مكان حتى المجتمعات التي تقع خارج المجتمع المسيحي الخاص. طبقًا لهذه النظرة، فإنّه يتمّ إدخال أسلوب الحياة المسيحية إلى المجتمع عبر جمعية تقوم بأعمال ابتكارية، وإن لم يكن ثمة وجود عيني لمجتمع مسيحي مستقل. وطبقًا لهذه الفرضية، يتشكل كيان اجتماعي مسيحي بدون أيّ ارتباط بمجتمع محلي في المنطقة، فيقود المسيحيون القاطنين في هذه المنطقة دون أن يهاجروا من المجتمع، ودون أن يؤسّسوا مجتمعًا مستقلًّا، ويمتلك هذا المجتمع المسيحي، عدا الظروف الاجتماعية، أبعادًا ووظائف اجتماعية، وربّما كان لهذا المجتمع مآخذ على المجتمع الخارجي ويسعى إلى تغييره. باختصار، إنّ الكنيسة طبقًا لهذه الرؤية ستكون أشبه بحركة أو نهضة اجتماعية حديثة، إنّها جمعية ذات رسالة اجتماعية (طبعًا ليست حصرية ومستقلة) تضطلع بمهمة هداية الناس نحو تغيير أساليب حياتهم وترشدهم إلى استثارة أوعائهم [جمع وعي][2].

ب- الهوية المسيحية في ضوء الحدود الثقافية المتباينة

اعتاد بعض اللّاهوتيين المعاصرين عند بحث الهوية المسيحية التركيز على الحدود الثقافية المتمايزة وأسلوب الحياة المسيحية المختلفة عوضًا

---

(1) Ibid, p102.

(2) Ibid, p103.

عن التأكيد على المجتمع المسيحي. وفي الواقع، إنّ الهوية المسيحية هي في نأيها عن باقي الثقافات وأساليب الحياة. يقول جورج ليبنك إنّ أسلوب الحياة المسيحية قد تأثّر بالثقافات الخارجية، وتغيّر بواسطتها أيضًا. أساسًا، إنّ الخطوط الفاصلة في الهوية المسيحية لا ترتسم بفعل العناصر الداخلية للمسيحية وحدها، وإنّما ينبغي وضع نقاط التمايز تلك إلى جانب سائر العناصر المحيطة. ووفقًا للرؤية ما بعد الحداثية تنتقل الأساليب المختلفة في الحياة حتى في أدق المسائل الثقافية من ثقافة إلى أخرى، ويتأثّر بعضها ببعض، لذا، ومن هذا المنظار، فإنّ ما يتمظهر عبر السلوكيات المسيحية إن هو إلّا عدوى التأثير الخارجي، وتبعًا لذلك، فإنّ الهوية المسيحية ومنذ فجر تاريخها تشكلت من العناصر المستعارة من خارجها، ومن ذلك نستبين أنّ تمايز أسلوب الحياة المسيحية ليس ناجمًا عن حدودها الداخلية وإنّما هو نتيجة عملية ثقافية تجري على تخومها. وعلى هذا الأساس، فإنّ العناصر التي تمتلكها الهوية المسيحية قد تكون موجودة أيضًا في سائر الثقافات والأديان، ولكن ما يمايز هذه الهوية طريقة التواصل والترتيب بين الأصل والفرع في الدين والثقافة. إذن، لا بدّ من القول إنّ المسيحية قلّما وُجدت في حالة مواجهة مع الثقافات الأخرى المتمايزة والمستقلة وذلك لوجود عنصر التواصل فيها منذ البداية. لقد وُجدت الثقافة قبل أن تمتلك المسيحية شيئًا تعرضه على الآخرين، لذلك، فقد تبلورت المسيحية في أعماق هذه الثقافة وضمن صيرورة تواصلية معها، وبناءً على ذلك لا تتمايز الثقافات في ما بينها على أساس نمط خاص ليتاح لنا تصنيفها بصورة شفافة وواضحة وتحديد العلاقة بينها بصورة صحيحة. من هنا، ترى كاثرين تانر عدم صحّة ما يطرحه ريتشارد نيبور حول علاقات المسيح بالثقافات الخارجية واعتباره أنّ هذه العلاقات إمّا متضادّة وإمّا متطابقة؛ بل ترى لهذه العملية حالة مركبة تظهر فيها متضادّة تارة ومتطابقة أخرى، ومتوافقة حينًا ومتغيّرة أحيانًا[1].

---

(1) Ibid, p104 - 119.

ج- المشتركات في العقائد والسلوكيات المسيحية (العناصر الذاتية المسيحية)

ما الذي يربط بين السلوكيات الاجتماعية في المسيحية؟ ثمة ثلاث رؤى مطروحة في هذا الشأن: 1- التراث المشترك، 2- الفهم المشترك للمعتقدات المشتركة، 3- القواعد المشتركة. بالنسبة إلى «التراث المشترك» نقول، إنّه الشيء الذي ينتقل من التراث القديم إلى الحاضر، وهو بطبيعة الحال ليس كلًّا واحدًا وثابتًا إذ غالبًا ما يكون متأثّرًا بتطورات الزمن، لكنّ هذه التطورات ليست على نحوٍ ينهي وحدتها. أمّا «الفهم المشترك للمعتقدات المشتركة» فمن البدهي أنّه ليس بمقدور المسيحيين في كل زمان ومكان أن يجتمعوا على إيمان مشترك وموحّد لعقائدهم، فالأمر الواضح هو اختلاف القراءات على الدوام. وبناءً على اختلاف التفاسير للتعاليم المسيحية يبرز السؤال الآتي: قبل أن يتمكن المسيحيون من التوافق على البنى الأساسية، هل بإمكانهم التوافق على الشكليات والتأكيد على السلوكيات المشتركة؟ هل من مجال ليشترك المسيحيون في العادات ويختلفون في المعاني؟ يبدو أنّ تعدّد القراءات هو إشارة على بدء ظهور الاختلافات، وفي مثل هذه الحالات يكون عدم تواطؤ القراءات أمرًا على قدرٍ من الخطورة، ويُطرح هنا حلاّن هما: 1- ضرورة أن يحصل توافق في القراءات ويتمّ تصنيف المفسّرين، وهو أمر لا طائل من ورائه من وجهة نظر ما بعد الحداثيين، 2- يجب الاعتراف بتباين القراءات، والابتعاد عن الصراعات عبر خلق مجتمع استدلالي وعقلاني من خلال التدريب الاجتماعي. فمن المفترض أن يتعوّد المجتمع على طرح الآراء ونقدها، وبهذه الوسيلة يمكن تحقيق نظم اجتماعي متكامل. وعلى هذا، فإنّ الهوية المسيحية لا تعني بالضرورة فهمًا موحّدًا للمسيحيين إزاء المعتقدات، فالهوية المسيحية تعنى بالشعارات وأسلوب الحياة والطقوس والأدبيات الخاصة. ومعنى الأمر المشترك هو دراسة وبحث الأسئلة المشتركة لا

الاتفاق على هذه الأسئلة والأجوبة المستحصلة منها. هذه الوحدة تنشأ بالحوار وسماع آراء بعضنا لبعضنا الآخر والعمل على تصحيح مسارنا. إنّ حقّ الآخرين في الاستماع لآرائهم لا يتعارض مع السعي لنيل حقوقنا أو حرمان أحد من حقّه[1]. بعبارة أدق: إنّ ما يشدّ المسيحيين إلى بعضهم ليس الإيمان المشترك بالمعتقدات المسيحية وخلق مفهوم مشترك تجاهها؛ بل مفهوم مشترك عن ضرورة اتباع السيد المسيح؛ من هذا المنطلق، تتوحّد السلوكيات المسيحية المتعدّدة في «الواجب والتكليف». في الواقع، إنّ المجتمع المسيحي هو مجتمع استدلالي تسعى فيه كل الأحزاب والتيارات إلى تقديم قراءة مناسبة عن معتقداتها، ثمّ طرحها على الاستفتاء الجمعي. وعلى الرغم من عدم توافق الكثير من المسيحيين في هذه العملية على نتائج الجهود، لكنّهم جميعًا متّحدون على مبدإ الاستدلال ومتّفقون على أنّ التفسير يتمّ بإشراك الآخرين في الموضوع والمشكلة المشتركة. وبالنسبة «للقوانين والقواعد المشتركة» لا بد من القول إنّه ليس كلّ القوانين في منأى دائمًا عن أيّ تغيير أو تطوّر على مدار التاريخ، أو أنّها جميعها تتعرّض إلى التغيير. مضافًا إلى أنّ وجود قواعد في الأديان ثابتة لا تقبل التغيير سيولّد نوعًا من الدوغمائية التشريعية، وحينذاك من غير المعلوم ما إذا كان بالإمكان التوافق على المعايير والقواعد والقوانين الثابتة أم لا[2]؟

ويتحصّل مما دار أنّ الهوية المسيحية لا تتأتّى بالمفاهيم المشتركة ولا بالتراث المشترك ولا بالقوانين الدوغمائية المشتركة. وتحاول كاثرين تانر من خلال التأكيد على «أسلوب الحياة المشترك» حلّ مشكلة دوغمائية القوانين السلوكية وعدم مرونتها، لتقدّم تعريفًا عن الهوية الدينية المشتركة بتسليطها الضوء على مسألة السلوكيات المشتركة[3].

(1) Ibid, p119 - 125.
(2) Ibid, p138 - 141.
(3) Ibid, p126 - 127.

أسلوب الحياة المشترك

لئن كانت القواعد والتشريعات دوغمائية ليس فيها شيء من المرونة، فإنّ «الأسلوب» قد يكون آلية مناسبة لإيجاد وتحديد نقاط الاشتراك. لا يوجد في الأسلوب مواءمة مطلقة، فأسلوب حياة المجتمع غير متجانس بشكل تام، ولكن مع ذلك يمكن التعميم نوعما، وخصوصًا لجهة أنّ كل شيء يدلّ على الله وأنّ جميع الأمور تخضع لحاكميّته. يمكن لهذه النظرة أن تمايز رؤية المسيحي إلى الدنيا عن العلماني، على الرغم من عدم وجود وحدة نظر عند المسيحيين في فهمهم لله، من هنا، فإنّ إحالة كل شيء على الله أيضًا لن يكون ذا معنى واحد. لذا، لا ينبغي أن نغفل المشاكل والصعوبات النظرية والعملية التي تعترض إيجاد نقاط التشابه، واستسهال تنفيذ هذه المواءمة وتجاهل تأثيراتها الثقافية على المسيحية وتعاليمها[1].

الهوية المشتركة المستندة إلى «الوظيفة المشتركة»

يتلخّص استدلال كاثرين تانر حول مسألة الهوية في أنّ المجتمعات المسيحية لا هي خالصة ولا مكتفية، وأنّ الحدود الموجودة بين المسيحية وغير المسيحية هي حدود نسبية. برأيها، يمتلك المسيحيون بعض الأشياء المشتركة التي تربط بينهم، غير أنّ هذا الارتباط ليس مسألة داخلية لينجّزوه متى أرادوا، إنّ الشيء الذي يوحّدهم هو اهتمامهم واجتهادهم ليكونوا أتباعًا حقيقيين للنبي عيسى (ع) وذلك من خلال أقوالهم وسلوكهم الديني. إنّ الذي يشدّ المسيحيين إلى بعضهم ليس العقيدة المشتركة وخلق مفهوم مشترك للمعتقدات المسيحية، وإنّما المفهوم المشترك حول أهمية اتّباع السيد المسيح، لذلك، فإنّ السلوكيات المسيحية المتعددة يوحّدها «الواجب». في الحقيقة، إنّ المجتمع المسيحي هو مجتمع عقلاني

(1) Ibid, p148.

استدلالي، تسعى كل تياراته وأجنحته إلى تقديم تفسير مناسب وطرحه على التحكيم. نعم، قد يختلف الكثير من المسيحيين في هذه العملية في النتائج، لكنّهم، بلا شك، متّفقون على مبدإ الاستدلال وأنّ مسألة التفسير إنّما تتحقّق باشتراك الآخرين في مناقشة الموضوع والمسألة المشتركة[1].

خلاصة البحث

على الرغم من المحاولات الحثيثة التي بذلها ليس فقط اللّاهوتيون المسيحيون بل حتى المؤرّخون والشعراء والفلاسفة (مثل قسطنطين، توماس مور، أوليفر كرومويل، باسكال، كبلر، نيوتن، دانتي، ميلتون، دويستوفسكي وغيرهم) في الربط بين الدين والثقافة، والملاحظات المفيدة التي خرجوا بها في هذا المجال، ولكن مع ذلك لا يمكن الجزم بأنّ المسيحية استطاعت أن تحقّق نتيجة حاسمة في موضوع العلاقة بين الديانة المسيحية والثقافة. لا ننكر أنّ الجهود النظرية مهمة من أجل ردم الهوة بين هذين العنصرين، لكنّها لم تكن كافية. ما أودّ قوله أنّ المشكلة الرئيسية بين الثقافة والدين في المسيحية ليست مشكلة نظرية يمكن عبر حوارات معمّقة تحقيق نتائج محدّدة بشأنها. في الحقيقة، إنّ الحصول على هذه النتائج لا ينحصر في المجال النظري فحسب؛ بل لا بد من أن تنعكس في مجال الإرادة والميدان الاجتماعي أيضًا. على المؤمنين بالمسيحية أن يعرضوا نتائج جهودهم النظرية في مجال العلاقة بين الدين والثقافة في طروحاتهم العملية والاجتماعية. ومن البدهي أنّ هذه الطروحات مضافًا إلى ارتباطها بمواقفهم النظرية في موضوع «الثقافة والدين»، فهي تتوقّف كذلك على الظروف الخاصة الزمانية والمكانية والثقافية[2]. من هذا الباب، إذا كانت الإجابة عن موضوع الدين والثقافة وحل مشاكل الثقافة العلمانية في

(1) Ibid, p152 - 153.

(2) Helmut Richard Niebuhr, **Christ and Culture**, OP.CIT, p233.

المجتمع الديني تعتمد على الدراسات النظرية والتدابير العملية، فإنّه عدا التمحيص النظري، يجب البحث في طريقة الاختيار وحب المؤمنين لذلك الدين.

ملحق

عرض لكتاب «اليهودية كحضارة»
بقلم: مردخاي كاپلان

تنويه

تنبع أهمية التعرّف على الأسلوب الفكري لليهود في تعاطيهم مع المشاكل والقضايا الخاصة بهويّتهم وحياتهم الحضارية من:

أولًا: لنعلم أنّ صراع العالم الإسلامي مع اليهودية وكذلك الصهيونية (في إسرائيل) ليس مجرّد صراع سياسي محض؛ بل إنّه صراع حضاري إذا لم يضعه المسلمون في حساباتهم، ربّما وقفوا في مواجهتهم مع اليهود عند حدود النزاعات السياسية والعسكرية واكتفوا بهذا القدر، وأغفلوا الأبعاد الثقافية والهجمات الحضارية لهذا الصراع. في الحقيقة، إنّ إسرائيل اليوم لا تمثّل تيارًا سياسيًّا في اليهودية؛ بل تيارًا حضاريًّا يهوديًّا سيكون، في حال تحقّق، بمثابة تحدٍّ خطير، وسيخلق مشاكل ماهوية جديدة ليس لإيران ولبنان وسوريا فقط بل لكل نقاط العالم الإسلامي (أي أولئك الذين ليس لهم في ظاهر الأمر مشكلة مع إسرائيل).

ثانيًا: أنّ الملاحظة الأخرى التي يمكن أن تُستجلى من الرؤية الحضارية لليهودية هي، أساسًا أنّ الرؤية الحضارية والسعي من أجل تنزيل الدين في ميدان الحياة، لا تقتصر علينا نحن المسلمين فقط؛ بل

يواجه جميع المتديّنين، لا سيّما اليهود والمسيحيين، تحديات جمّة في صراعهم مع دنيا العلمانية الحديثة، ويـرون أنّ الحل يكمن في العيش الحضاري القائم على التعاليم الدينية حتى يمكن عبر هذا الطريق التغلّب على التحديات التي تواجه الدين، وفتح نافذة على حياة دينية بهوية دينية. إنّ الاطلاع على التجارب النظرية في مختلف الأديـان، وخاصة الأديان الإبراهيمية في مواجهتها للحضارة سيحظى بالأهمية بالنسبة إلى الإنسان المسلم الحضاري لأنّه يمكن بهذه الوسيلة استحضار جميع المشاكل والتحديات والأضرار والإمكانيات وكذلك المقترحات لنرسم على ضوئها مسيرنا بنظرة معاصرة ورؤية مستقبلية، وفي الوقت نفسه، وضع اليد على نقاط التمايز بين الحضارات الإسلامية واليهودية والمسيحية. يحتوي هذا المقال على عرض موجز عن أهم فصول كتاب «اليهودية كحضارة»، ليطلع على محتواه الباحثون المسلمون الذين يحملون الهمّ الحضاري، والذين يسعون برؤية حضارية إلى المحافظة على الهوية الإسلامية في الأوضاع العلمانية المعاصرة، وفتح الباب أمام نقاشات أخرى حول الكتاب. على هذا الأسـاس، فإنّ هذا المقال لا هو ترجمة للكتاب ولا خلاصة لجميع فصوله؛ بل عرض لإطاره ومحتواه الرئيسي مخصّص للباحثين والمفكرين المسلمين الذين هم بصدد إعادة ترميم الفكر الحضاري والحياة الحضارية على أسس الدين الإسلامي المقدس.

عن الكتاب

(ملاحظات لآرنولد ألسن (Arnold Elsen) ومردخاي كاپلان (mordecai Kaplan) في مستهل الكتاب)

في هذا الكتاب، يحاول مردخاي كاپلان أن يستجلي هواجس الهوية والحياة التي تكتنف مستقبل اليهودية، علّه يعثر على سبيل دنيوي لإنقاذ اليهود. برأيه، إنّ على اليهود أن ينبروا لإنقاذ اليهودية، لا أن ينتظروا اليهودية

لتنقذهم. وهذا يقتضي إعادة اكتشاف الحضارة اليهودية وتفسيرها لتصير مستقلة، وهو أمر ممكن الحدوث.

يصوّر كاپلان الدين اليهودي في كتابه كحضارة لا كديانة، وينقل الرؤية (الحضارية) نفسها إلى المدارس التعليمية اليهودية. والأهم من ذلك، أنّه يريد توسيع مظلة الحضارة اليهودية لتغطّي حتى اليهود الذين يستنكفون من يهوديّتهم. وهذا ما أدّى إلى حدوث صحوة يهودية عند معظم اليهود الذين لم يكونوا يعتبرون أنفسهم قبل ذلك يهودًا، وأن يصبحوا في خدمة إخوتهم في الدين، لتعود إليهم المشاعر اليهودية.

يعتقد كاپلان أنّ اليهودية التقليدية كانت عبارة عن دين شامل توفّر على عناصر اللغة والأدب والتاريخ والتركيبة الاجتماعية والسياسية الكاملة، ولكن على الرغم من كل هذه العناصر، فشلت اليهودية التقليدية عمليًّا في التعاطي مع المتطلبات الحديثة. ومن أجل حل هذه المشكلة، حاول بعضٌ اعتبار اليهودية والحياة اليهودية مجرّد أسلوب للعيش بحيث لا يكون ثمة أيّ تماس بينها وبين الحداثة. وبموازاة ذلك، يحاول كاپلان من خلال طرح قواعد جديدة للحياة أن يخلق انسجامًا بين الحداثة واليهودية، وفي عين تغييره لليهودية، يغيّر البيئة والمجتمع المحيطين بها.

إحدى الملاحظات المهمة التي سلّط كاپلان الضوء عليها في هذا الكتاب هي إجابته عن السؤال: هل يمكن لليهود أن يؤسّسوا حضارة يهودية في بلد مثل أمريكا، مع العلم أنّهم يشكلون أقلية هناك، أم إنّه يتعذّر عمليًّا قيام حضارة يهودية في مجتمع ذي أغلبية مسيحية، وأنّه لا يتيسّر تأسيس حضارة يهودية إلّا بعد الهجرة إلى بلد يهودي خالص؟

لا يقف هدف كاپلان عند اقتراح تأسيس حضارة في بلد مثل إسرائيل؛ بل يريد أن يطبّق هذه الفكرة بالنسبة إلى الأقلية اليهودية في الولايات المتحدة أيضًا، ليناقش إمكان تأثير الأقليات على الأكثرية الأمريكية، وهذا

يعني أنّ خلق كيان اجتماعي يهودي في مجتمع كالمجتمع الأمريكي أمرٌ ممكن وعملي على الرغم من الحالة الحداثوية لهذا المجتمع والمغايرة للتقاليد اليهودية، وبالتالي، إمكان اقتراح مفهوم لليهودية مختلف تمامًا، في مكان يتوفّر على حضور للتقاليد اليهودية، وفي الوقت نفسه تسوده ثقافة حداثوية غير يهودية، بحيث يحافظ اليهود، في عين تطوّرهم وتنميتهم، على صدق الهوية والفوز بالسعادة والنجاة في دينهم.

يسعى كاپلان إلى فهرسة التحديات التي تواجه الحياة اليهودية، واستعراض المصادر المتاحة لمواجهة تلك التحديات، ووضع مسألة التعليم العملي لليهودية (ليس نظريًا وعبر مطالعة الكتب فقط) في أقصى مراتب الأهمية بالنسبة إلى المجتمع اليهودي، وفي هذه الأثناء، ينيط بإسرائيل دورًا أساسيًا في خلق وبناء الحضارة اليهودية، ليتاح ليهود أمريكا في ضوء ذلك أيضًا صيانة الحياة والهوية اليهودية.

من هذه الزاوية، فإنّ النظر إلى اليهودية كظاهرة أكبر من الدين، يسمح لأذهان الناس بامتلاك فكر عضوي وشمولي، وملاحظة الأمور كأجزاء جامعة ومتشابكة بعضها ببعض. حين نناقش مسألة «الحضارة»، علينا أن نهتم بجميع جوانب الحضارة وأبعادها لنستجلي أيّ عون يمكن أن يقدّمه هذا العنصر الخاص للحضارة برمّتها، وفي المقابل، ما هو تأثير الحضارة بوصفها كلًّا عامًا على هذا العنصر الجزئي، وكيف يمكن تبديل الأجزاء والجوانب إلى شيء أكبر من مجرّد عناصر متفرقة (الحضارة كمجموعة راقية من الأفراد وعناصرها) ويتولّد عن مجموعها كلٌّ متباين.

بحسب هذه الرؤية، يُعتبر التفكير العضوي آخر خطوة في إنضاج الفكر الإنساني المعاصر. ففي مرحلة ما، كان الإنسان يحمل فكرًا أسطوريًا، وفي المرحلة اللّاحقة حمل فكرًا فلسفيًا ثمّ علميًا أمّا الآن فهو في طور ممارسة وتعلّم الفكر العضوي المنظّم.

يعتقد كاپلان، أنّ اليهودية هي للشعب اليهودي وليس الشعب اليهودي لليهودية. وبناءً على ذلك، لا بدّ من قراءة وتفسير النص المقدّس بشكل مناسب يلبّي احتاجات الإنسان المعاصر والشعب اليهودي. ومع مرور الوقت، تتّضح هذه الفكرة بشكل أكبر وهي أنّ مستقبل اليهودية بحاجة إلى ما هو أكبر من أيديولوجيا بحتة، ولا يمكن تأمين هذا المستقبل بمجرّد العبادة في الكنيس [المعبد اليهودي]. يجب توسيع دائرة النشاطات اليهودية لتشمل جميع صعد الحياة، لتمكين الهوية الدينية لليهود من البقاء.

إنّ نظرية «اليهودية كحضارة» من منظار كاپلان لا تعني التشجيع على الانحلال واللّامبالاة في الأمور الدينية والطقوس الدينية؛ بل تعني خلق دافع لتعيّن أكثري للحياة اليهودية. تحضّ نظرية «اليهودية كحضارة» يهود أمريكا على تأمين متطلباتهم الآتية: 1- التأكيد على القومية اليهودية، 2- إحياء الديانة اليهودية، 3- تشكيل شبكة الجمعيات اليهودية، 4- ترسيخ دعائم الدولة اليهودية، 5- أقصى إبداع في جميع المجالات الثقافية اليهودية، 6- التعاون مع الجمعيات العامة في جميع الجهود الهادفة لإرساء السلام والعدل والحرية.

جدير بالذكر أنّ الوظيفة الأولى للّاهوت اليهودي في أواخر القرن التاسع عشر كانت الاهتمام بالتوحيد الأخلاقي، لكنّ اليهود فشلوا في هذا المشروع إذ أرادوا التميّز أخلاقيًا بأن يضعوا أنفسهم في موقع مختلف ومتفوق على الآخرين من غير اليهود، لكنّ هذا التفوق خلق لهم مشكلة تاريخية لا حلّ لها. في القرن التاسع عشر أعاد الإصلاحيون تعريف «عقيدة اصطفاء اليهود» فضمّنوها مفهوم أنّ اليهود أصبحوا معلّمي الأخلاق العالميين، كانت هذه العقبة الأكبر في طريق مواصلة اليهودية لحياتها، ذلك لأنّ بعضًا، مثل إبراهام جيگر اعتبر أنّ هذا الاصطفاء والانحصارية اليهودية لن تدوم لأكثر من جيلين، وستفنى مع تعولم المعايير الأخلاقية. وفي تلك الفترة أسّس فليكس آلدر (Felix Alder) في نيويورك رابطة للثقافة

الأخلاقية (عام 1870م) ضمّت يهودًا وغير يهود ليدوّنوا أخلاقًا عالمية لا تحدّها قيود لاهوتية لدين معيّن، وفي ظلّ هذه الأوضاع الاجتماعية شرع مردخاي كاپلان بعمله، لقد آمن بمقولة سبينوزا بأنّ الأخلاق شأن عالمي، وأنّ المعرفة الأخلاقية الصحيحة غير مناطة أو محصورة بقوم أو جماعة تاريخية خاصة. وطبقًا لهذه الرؤية، تصبح الأديان بُنى تاريخية تتشكل بمعزل عن الظروف والمجتمعات الخاصة. وهي في أهدافها النهائية منسجمة وموحّدة، لكنّها تختلف في تجاربها الموضوعية وطقوسها. هذه القضايا جرّت سبينوزا لعدم إيلاء دين بعينه اهتمامًا أو للاعتقاد أن لا أهمية خاصة لدين أو شريعة بعينها. بعد قرنين من الزمان، استطاع كاپلان بمساعدة جون ديوي البراغماتي (الذي اقتبس منه الفكرة القائلة إنّ كل قيمة يجب توضيحها بصورة موضوعية وفي الوقت الحاضر وفي المجتمع إن أمكن) استطاع أن يصنع نسخة من الدين اليهودي بلا قضايا ميتافيزيائية.

لا يفوتنا أن نذكر بأنّ نظرية «اليهودية كحضارة» أثارت انتقادات عدّة في أوساط اليهود أنفسهم إذ اعتبر الكثير أنّ الفكر الحضاري في اليهودية هو فكر علماني يسعى إلى دراسة المشاكل اليهودية من زاوية اجتماعية دنيوية بدلًا من زاوية لاهوتية.

مقدمة:

كان اعتقاد معظم اليهود حتى القرن التاسع عشر أنّ اليهودية بمثابة ميزة خاصة لهم، ومسؤولية عظيمة ملقاة على عواتقهم، لدرجة أنّ بعضهم كان يوصي بضرورة التجلّد والتصبّر في تحمّل هذه المسؤولية والرضى بالقضاء، لكنّ بعضًا آخر من اليهود كان يتمرّد عليها ويرتدّ، ومن أبرز هؤلاء هاينريش هاين (Heinrich Heine) الذي كان يعتبر اليهودية سوء طالع وليس دينًا. لقد تسرّبت الأزمات اليهودية من ألمانيا إلى باقي البلدان التي كان اليهود يعيشون فيها أوضاع الحداثة. وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال وهو:

لماذا كان اليهود في الماضي يصرّون على التمسّك بدينهم على الرغم من المعارضة الشديدة التي كانوا يواجهونها، بينما نراهم اليوم قد غيّروا من موقفهم إزاء الظروف المحيطة بهم حتى أنّه يخال لنا بأنّهم عازمون على التخلّي عن دينهم نهائيًا؟

لقد بدأ اليهود اليوم يتعايشون مع الفكر الحضاري الذي حمل على الدوام هاجس النهوض بواقع الحياة في هذا العالم، فالعديد من المفكرين اليهود أصبحوا يتبنّون هذا المفهوم الحداثي للحياة بحيث غدا هاجسهم الوحيد. وقبل ذلك كانوا ينظرون إلى الآخرة بأنّها الحياة الأصلية، وأنّ الحياة الدنيا جسر للوصول إلى الدار الأصلية والحقيقية، أمّا اليوم، فقد أصبحت الحياة الدنيوية هي المهمة والأصلية، وهي التي تسوق صوب الحياة الأخروية. هذه الرؤية، وبخلاف الديانة المسيحية التي تؤكد على الرياضة والزهد كمقدمة للحياة الآخرة، تحضّ على توظيف فرص الدنيا لنيل سعادة العالم الآخر. إذن، طبقًا لهذه الرؤية، ليس وحدها الحياة الخالدة في العالم الآخر هي التي تحظى بالأهمية بل الحياة في هذه الدنيا أيضًا يجب أن تتمتّع بالأهمية نفسها بحيث يمكن أن نحقّق التعايش والسعادة في هذه الدنيا (ص 9 ـ 11).

بعد عصر التنوير وما تمخّض عنه من ثورة فلسفية، استقلّ العقل والتجربة الإنسانية عن الدين، فمهّد هذا الاستقلال لانفصال الدين عن الحياة. والآن، كلما زادت قدرة اليهود في الأوضاع الجديدة على الحياة، قلّت حاجتهم إلى المجتمع اليهودي وتراثه المعنوي. يشعر معظم اليهود بخواء العلاقة التي تربطهم بحياة اليهود الآخرين، وفي المقابل، فإنّ ما يمنحهم القدرة على تحقيق السعادة والخلاص في هذا العالم هو تواصلهم مع المؤسسات السياسية والثقافية والاقتصادية. بالنسبة إلى الكثير من اليهود، يتحقّق الخلاص في هذا العالم من خلال بذل الجهود الاقتصادية والصناعية والفنية والاجتماعية (ص 12 ـ 13).

في عصرنا الحالي، فقد الخلاص بالمفهوم التقليدي معناه عند شريحة الموظفين التي أصبحت تهتم بمشاكل أخرى مثل الضمان الاجتماعي والأمـراض والمعيشة والعمل، وهذه جميعًا تتعلّق بمستقبلها المنظور على هذه الدنيا. فقد أصبح الشغل الشاغل لهذه الشريحة اليهودية التفكير بالمستقبل القريب قبل البعيد، فهذا المستقبل هو الـذي يقلقها. ومن الضروري أن نذكر هنا بأنّ الظروف السيئة لليهود في مختلف البلاد هي التي اضطرّتهم إلى التشكيك بالخلاص بالمفهوم التقليدي وأن يبحثوا عن خلاصهم في هذه الدنيا وقضاياها (ص 14).

إذا أردنـا أن نطرح اقتراحًا في هذا المجال، لا بدّ من التعرّف أولًا على التحديات التي تواجه اليهودية واليهود في مختلف مجالات الحياة مثل الاقتصاد والسياسة، ثمّ نقيّم إمكانيات اليهودية ومصادرها التطبيقية لنستطيع إعادة النظم اليهودي إلى حياة اليهود، والتقليل من وطأة أزماتها (ص 15).

الفصل الأول: أسباب الأزمة

أ- عوامل الانهيار

1- النظم السياسي الحديث

قبل ذلك، وفي عصر القرون الوسطى بالتحديد، كان اليهود يشكلون أمّة، وكونهم أمّة فهذا يعني استقلالهم ثقافيًا كجماعة منفصلة. لكنّه مع انتشار أنماط مختلفة للحياة المدينية في عصرنا، تعرّضت الكثير من العلاقات الدينية والثقافية إلى التهديد. وتتوقّع كل أمة حديثة أن يتكيّف أبناؤها معها، وأن يتبنّوا قيمها الثقافية وأهدافها ومُثُلها الاجتماعية، والحال، هل ينسجم هذا التوقّع مع الحدود الدنيا للاستقلال الاجتماعي لليهود؟ ما هو المعيار الرئيسي لمثل هذا الاستقلال عند الأمة المعاصرة؟ أساسًا،

ما هو التباين بين الجماعة الدينية والجماعية غير الدينية، وهل إنّ الجماعة الدينية عبارة عن ثلّة من المؤمنين بذلك الدين؟ ألا يجدر بالجماعة الدينية أن تفعل شيئًا لأهدافها غير الدينية؟ وهل يمكن للجماعة الدينية أن تمتلك انسجامًا داخليًّا بدون نظام اجتماعي؟ (ص19ـ21).

منذ فترة والمناقشات جارية حول وظائف الجماعات الدينية والسياسية، ولكن رسم مثل هذه الحدود والفواصل بين الدين والسياسة يكون ممكنًا حين نستبين بوضوح جوهر الدين وموقعه في حياة الإنسان. في الفكر السياسي الحديث والنظام المنبثق عنه في أوروبا والولايات المتحدة يوجد مفهوم اسمه القومية الديمقراطية قادر على جمع العناصر السكانية على اختلافها في كيان سياسي واحد، والأسس التي تتألّف منها القومية الديمقراطية هي: 1ـ كيان الحكومة جغرافي، 2ـ استقلال الجماعة الجغرافية يجب أن يكون لكلّ الأعضاء، 3ـ يجب تقديم اهتمامات الجماعة الجغرافية على الجماعات الداخلية أو الخارجية، 4ـ رفاهية الجماعة الجغرافية بحاجة إلى علاقات اقتصادية واجتماعية (ص 22).

لا يتعارض أيّ من هذه الأسس أعلاه مع اليهودية الكلاسيكية، فلا مبدإ وجوب أن يكون كيان الحكومة جغرافيًّا ولا مبدإ إناطة استقلال الجماعة إلى جميع أعضائها الراشدين. والمهم هنا هو جهود اليهود في التكيّف مع ظروف الحداثة كيما يستطيعوا تطويع مبادئهم على الأوضاع الجديدة للحداثة، وطبعًا، استمرار اليهودية التقليدية في إطار الحالة الحداثية والاطمئنان على سلامتها. بيد أنّ منطلق القومية اليهودية هو التلاحم اليهودي والذي على ما يبدو أنّه يتّجه تدريجيًّا نحو الضعف والوهن. فإذا فقدت التقاليد والطقوس اليهودية أهميّتها بالنسبة إلى اليهود، حينئذ سيبرز السؤال المهم: بعد الآن، ما الذي سيشدّ اليهود بعضهم إلى بعض؟ من ناحية أخرى، ما الذي يخلق الشعور بالحياة والفعالية في هذه الدنيا عند اليهود؟

تقتضي المنظومة الخدمية لجماعة جغرافية وجود نظام اجتماعي واقتصادي مستقل، من هنا، لا ينبغي لليهود كمواطنين في مجتمع ودولة حديثة أن يدعموا الأهواء والنزعات الانفصالية لليهودية التقليدية. بطبيعة الحال، بإمكان اليهود في ظل هذه الأوضاع أن يحتفظوا في داخلهم بحياة دينية حرة، ولن يكون ثمّة شيء في العالم الحداثي يتعارض مع هذه الحياة، وفي هذه الحالة، سوف تُختزل اليهودية في العادات والطقوس اليهودية فقط، وتنزاح عن الميادين الاقتصادية والسياسية (ص 25ـ26).

طالما كان اليهود يطبّقون التعاليم الاجتماعية للتوراة في الحياة اليهودية، فلم يكن بمقدورهم أن يدركوا بشكل صحيح مدى ارتباط تلك التعاليم بحياتهم المعنوية، ولكن ما أن ألغيت التشريعات الاجتماعية والمدينية من حياتهم، حتى تعرّضت اليهودية إلى ضربة موجعة أدّت إلى تدمير القومية اليهودية، فأظهر ذلك شدّة ارتباط تلك التعاليم بالحياة المعنوية لليهود. لقد أدّت حالة اللّامبالاة تجاه التشريعات الاجتماعية والمدينية اليهودية إلى انهيار هيكل المنظومة الاجتماعية اليهودية. كما تحوّلت وظيفة الحاخام اليهودي من زعيم معنوي على تماس بالحياة الاقتصادية للناس، ويلعب دورًا مؤثّرًا في هذه الحياة اليومية لليهود إلى مجرّد خطيب ماهر. إنّ التمتّع بالحرية الكافية في تربية أولاده هو الشيء الوحيد الذي ينتظره اليهودي من تحسّن الظروف السياسية. ومع ذلك، فإنّه سوف يكون تحت ضغط الظروف والاهتمامات والقيم الحاكمة في المجتمع والثقافة السائدة، ولن تتاح له فرصة للخلاص من هذه القيم والاهتمامات الثقافية السائدة (ص 26).

2ـ النظم الاقتصادي الحديث

لقد وضعت الحقائق الاقتصادية في عالمنا اليوم عراقيل وتحديات أكثر (معظمها تحديات سياسية) أمام اليهودية لدرجة أنّها أثّرت على حياة

الإنسان المعنوية برمّتها. لقد تركت الثورة الصناعية بوصفها ظاهرة في الحياة المدينية تأثيرًا على حياة اليهود أكثر من غيرهم ومردّ ذلك أنّ جميع اليهود تقريبًا كانوا يسكنون في المدينة، ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال يسكن حوالي 70 في المئة من اليهود في المدن الكبرى، ومسار الأحداث حتى اليوم يبيّن أنّ اليهود قد أظهروا تناغمًا وتكيّفًا مع نظام السوق والمنظومة الصناعية والاقتصادية (ص 28_29).

إنّ العقبة الرئيسية في أن يحيا اليهودي بهويته اليهودية في ظلّ الأوضاع الاقتصادية الراهنة نابعة من الانشغالات والشرود الذهني والإرهاق والتوتّر في الظروف الاقتصادية الصعبة. في الحقيقة، لم تترك هذه الظروف فرصة لاستبقاء الهوية اليهودية، ولا القدرة على إبرازها. ولا تتوقّف انشغالات اليهود على انخراطهم الشديد في النظام الاقتصادي الحالي، لكنّ اهتمامات ورغبات غير يهودية ومعادية لليهودية أخذت تظهر بدلًا من الاهتمامات اليهودية. فالحياة الاقتصادية اليوم تقتضي تعاون اليهود مع غير اليهود على صعيد واسع، وعبر هذا التعاون عليهم القبول بعادات وسلوكيات غير اليهود، والمثال الأكثر وضوحًا هنا ما نلاحظه في عطلة رأس السنة وأعياد الميلاد وعيد الفصح التي أصبحت تحظى أخيرًا بأهمية اقتصادية كبيرة، وتؤثّر عمليًّا على حياة اليهود. في الواقع، لقد صار على اليهود أن يدفعوا ثمن عُطل الآخرين بدل عُطلهم.

وبكلمة، فإنّه في ظلّ الوضع الرأسمالي الحديث، يتوجّب على الرأسماليين أن ينظروا إلى الحياة من زاوية المعايير الاقتصادية. أساسًا، إنّ حياة المجتمع المعاصر يمكن تلخيصها في بذل الجهود لتأمين المتطلبات الاقتصادية وتحقيق القوة الاقتصادية. وفي هذه الظروف فإنّ الاكتناز والمراكمة أصبحتا هدفًا وغاية، وأنّ السعي من أجل مراكمة أكبر هو في حدّ ذاته يدخل السعادة والرضى في قلوب أصحابها، بينما قبل ذلك كانت السعادة تتحقّق عبر طرق أخرى. لقد أدّت هذه الأوضاع باليهود

لكي يتناسوا جميع اهتماماتهم المعنوية، ولم يتبقّ لديهم وقت للتفكير في الهواجس المعنوية والميتافيزيائية (مثل مسألة الخلاص)، حتى إنّ العمال الذين يمارسون مشاغل اقتصادية في العالم الحديث لم يعودوا يرحّبون بالنصائح الدينية لأنّها من وجهة نظرهم أصبحت غير ذات جدوى بالمقارنة مع الحالة الحداثوية (ص 29ـ 31).

إذن، عوامل مختلفة ساهمت في الحملة الاقتصادية على اليهود من جملتها نذكر: 1ـ حالة الانشغال والانهماك التي تتسبّب بها النشاطات الاقتصادية، 2ـ تغيّر الاهتمامات والمتطلبات الترفيهية التي برزت مع ظهور التصنيع، والتي تعتبر القناعة والسعادة المعنوية أمورًا غير ضرورية وغير كافية، 3ـ الأولوية والتفوّق للقيم الاقتصادية التي ترتبط مباشرة بالحاجات الإنسانية.

والسؤال الرئيسي هنا هو، ماذا فعلت اليهودية إزاء هذه الحملات؟ يمكن الجزم بأنّه لم يكن من خيار أمام اليهودية سوى التعايش مع الأوضاع الجديدة. فعندما لا تبدي اليهودية، في وقت الضرورة، أيّ اهتمام أو ردّة فعل من الطبيعي أن تنزاح تلقائيًا عن حياة العمال المنهمكين في معيشتهم الاقتصادية، ويتمّ إقصاؤها من حياة الناس (ص 34).

3ـ الأيديولوجيا الحديثة

ما حصل في الحداثة وتأثّر به الإيمان الديني لليهود عبارة عن ثلاث رغبات في الحداثة لم تكن موجودة من قبل، وهي:

1ـ الرغبة في تبنّي المقاربات العلمية بوصفها الوسيلة الأكثر موثوقية لفهم الحقيقة في جميع القضايا الإنسانية.

2ـ الرغبة في تحقيق الرفاهية الإنسانية بالمفهوم الاجتماعي كمعيار للجودة.

3ـ الرغبة في التجربة الفنية والإبداعية كمسألة ضرورية في الحياة الروحية والمعنوية.

هذه الرغبات تسوق إلى بوصلة الحداثة. طبعًا، معظم الناس لا يمتلكون إرادة التفكير، لأنّهم يؤثرون الانقياد الأعمى للزعماء والنخب الفكرية، ولكن حتى هذه الجماهير التي لا تفكر أيضًا ما دامت تلعب دورًا في تحديد زعمائها الفكريين، فإنّها تترك تأثيرًا واضحًا جدًّا على تبلور علاقات المتنورين والنخب ورغباتهم (ص 36ـ37).

لا يعزى التحدي الذي يقف بين اليهودية القديمة والجديدة إلى النزاع بين العلم والدين، لأنّ حدود العلم والدين متمايزة ولا يمكن لهما عمليًّا أن يتضادّا، وكذلك الفلسفة المنبثقة عن العلم لا تضادّ اليهودية، وفي مواضع عدّة تجد العلم يصدّق المعتقدات اللّاهوتية. إنّ التضادّ المهم لا ينبثق عن المقاربة العلمية إزاء الطبيعة أو الإنسان؛ بل من الدراسة الموضوعية والشيئية للتاريخ. لا يمكن للعلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء أن ترفض إمكان حدوث المعجزة، غير أنّ النظرة والدراسة الموضوعية والشيئية للتاريخ والوثائق والمستندات تجعل من المعجزة غير موثوقة. فالمفهوم التقليدي لله يتعرّض إلى الخطر بسبب عوامل التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم النفس، فعلماء الأنثروبولوجيا وعلم النفس يستدلّون بأنّ المعتقدات الدينية نابعة من الشعور الذهني والاجتماعي للناس والذي هو في حالة من التطور والتغيير والتكامل (ص 38ـ39).

لا يوجد أدنى شك في أنّ الدراسات المقارنة للأديان عملت على إضعاف الاعتقاد التقليدي القديم القائل بتميّز اليهود منذ بدء التاريخ وأنّهم على حقّ. والحال أنّه إذا تعرّض الوحي الميتافيزيائي إلى الخدش من قبل الشواهد التاريخية، فإنّ المنطق الذي يبتني على هذا الوحي مضافًا إلى المفاهيم التي تستلهم من عالم الميتافيزياء أيضًا ستتعرّض إلى الخدش. فهذا المنطق سيواجه مأزقًا بسبب الضرورات الأيديولوجية الحديثة ومن أنّ

الرفاهية الإنسانية هي المعيار الوحيد لتشخيص صلاح الأشياء. إنّ القبول بالوحي يعني أنّ كل ما قاله الله واجب الطاعة، وليس لدينا الحق في تبنّي معيار آخر لتحديد أهمية الأشياء. بيد أنّ الأنثروبولوجيا الحديثة ترفض هذه النزعة الإلهية في تشخيص الصواب من الخطإ، وترى بأنّه ينطوي على أضرار على الصعيد الاجتماعي (ص 39_40).

في السابق كان يُنظر إلى تطوير وتنمية القيم الفنية على أنّها من أجل العيش في إطار الدين وطبقًا للقيم الإلهية، أمّا اليوم فقد أصبح تطوير الجمال والارتقاء به هو أمرًا داخليًّا في كل حضارة. لقد شهد الفن في العصر الحديث تطورًا إن بلحاظ سعة دائرته أو المضمون الغني الذي يمكن أن يستجلب الرضى والسعادة للإنسان دونما حاجة لوجود القيم الداخلية الدينية (ص 41).

مبدئيًّا، لم يعد باستطاعة الإنسان المعاصر أن ينسجم مع الأفكار المؤمنة وأن يبني مجتمعًا يقوم على نظام ميتافيزيائي. فالطبيعة العلمية المعاصرة والعقلانية الحديثة لا تنسجم مع معتقدات الوحي والتجارب الميتافيزيائية، والمعارف التي يتضمّنها التوراة لا يمكن إلّا أن تكون انعكاسًا للمعطيات المعنوية والأخلاقية لكتّابها. ربّما كانت هذه المعارف في عصرها راقية جدًّا ومتعالية، ولكن لا يمكن أن نعمّم هذا الرقي على جميع العصور. وكذلك الأمر مع منظومة العقوبات اليهودية التي لم تعد صالحة للتطبيق اليوم؛ إذ لا توجد دولة متحضّرة في عصرنا تعتبر التخلّف عن أداء الواجبات الدينية جرمًا كبيرًا (ص 44).

ب_ عناصر الحفاظ على الحياة اليهودية

العوامل الداخلية

إذا وقفت الحياة اليهودية موقف اللّامبالاة إزاء مختلف القوى والعوامل التي تعمل على إضعافها، ولم تحرّك ساكنًا تجاهها، فإنّها سوف

تقترب من نهايتها. لقد أوجد اليهود على مدى قرون متوالية قوى معنوية متعددة لا تزال آثارها شاخصة في حياة اليهود حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من أنّ الكثير من تلك القوى طالتها يد النسيان والزوال، ولكن ثمة مصادر ما تزال حية ونابضة يمكن الارتكاز عليها في خضمّ الأوضاع الراهنة المضطربة. ولا بدّ من إعادة اكتشاف هذه المصادر والاهتمام بها. طبعًا، لم تعد العوامل التقليدية التي تجمع بين اليهود وتوحّدهم (مثل عامل الخلاص الأخروي) فاعلة اليوم، ومع ذلك فقد ظهرت عبر السنوات والقرون الماضية عوامل ثانوية موحّدة في حياة اليهود بإمكانها أن تحافظ على الحياة اليهودية وتدعمها (ص 47).

الملاحظة المثيرة للاهتمام خلال القرن الماضي (1830ـ1930م) هي أنّ اليهود تضاعف عددهم خمس مرات. ومع هذه الزيادة في عددهم زادت فرصهم في العيش في الولايات المتحدة. وأهمّ ما يمكن قوله عن يهود أمريكا هو حملات الهجرة المكثّفة إلى الولايات المتحدة في ربع القرن الأخير. ومن أجل أن يصمد اليهود بوجه العوامل التي يواجهونها اتّخذوا بعض الإجراءات. ففي العشر سنوات الممتدة من 1916 إلى 1925م ازدادت المؤسسات اليهودية بمقدار الضعف. كما إنّ النفقات الإنسانية والخيرية اليهودية في عام 1916م بلغت 1/ 686/ 218 دولار، لكنّها قفزت في عام 1925م إلى 11/ 234/ 755 مليون دولار. لقد كانت إرادة اليهود وعزمهم على الحياة الجديدة عاملًا مهمًّا في تطوير أدوات جديدة للبقاء الذاتي وتوسعة التيارات والمؤسسات اليهودية، ما يتيح لليهود الأمريكان حياة جديدة واجتياز المرحلة الراهنة (ص 48).

لا بدّ لنا اليوم من ترسيخ هذه الاتجاهات والنشاطات التي تعمل على بقاء اليهود، حتى ولو كان ثمة تقاطع بين هذه النشاطات. إذ إنّ كل نشاط للمحافظة على الحياة اليهودية في المجتمع الحديث ينطوي على أهمية

كبيرة، وينبغي التأكيد عليه باستمرار. ويمكن تقسيم هذه النشاطات بحسب الترتيب الآتي (ص 48):

1ـ النزوع إلى التجمّع: وهو أن يسعى اليهود في المدن الكبرى العيش بعضهم إلى جنب بعضهم الآخر وأن يشكلوا نوعًا من الجوار الكبير.

2ـ زواج الأقارب: على الرغم من المقاومة التي كان يبديها الجيل القديم إزاء مسألة الزواج بغير اليهود، فإنّ الإصرار على ذلك (أي الزواج بين اليهود فقط) يمكن أن يؤدّي إلى عزلة اليهود.

3ـ المراكز الاجتماعية اليهودية: من أجل حل مشكلة عزلة اليهود وزوالهم، لا بدّ من إيجاد طرق ناجعة من بينها تأسيس المراكز اليهودية في البلدان غير اليهودية.

4ـ النشاطات الدينية: على الرغم من التطور الذي حقّقته العلمانية، لا يزال تديّن اليهوذ راسخًا، كما إنّ هذه النشاطات تشكل أحد أسباب التلاحم بين اليهود ولذلك لا بدّ من استمرارها.

5ـ التعليم اليهودي: يتمّ هذا التعليم ضمن صيغ وقوالب دينية، لذا، بإمكانه ترسيخ القيم والتقاليد الدينية في شخصية الطفل وتقنينها.

6ـ النشاطات الإنسانية: يمكن أن تشكل هذه النشاطات مخرجًا مشتركًا لجميع أولئك الذين يريدون أن يكونوا يهودًا.

7ـ النشاطات الثقافية: وهي نشاطات من قبيل الإصدارات اليهودية ونشر أعمال اليهود، الترويج للأدب اليهودي والفن اليهودي.

8ـ بناء أرض فلسطين على نحوٍ تتضمّن الحضارة اليهودية الخالصة.

9ـ الحركة القومية ـالعلمانية اليهوديةـ من خلال هذه الحركة يمكن مقاومة الثقافة غير اليهودية.

10ـ المنظومة الأخوية وتشكيلاتها: لقد شكلت الشبكة الواسعة

لنظام الأخوة في اليهودية القوة التاريخية الأبرز التي عملت كعامل صائن في الحياة اليهودية. تعمل هذه التشكيلات القائمة على مبدإ الأخوة على تأمين حاجة اليهود إلى العلاقات الاجتماعية مع بني جنسهم بعيدًا عن آرائهم ومعتقداتهم الدينية. من الأمثلة على ذلك تشكيلات (B'nai B'rith) في نيويورك بالولايات المتحدة والتي تأسّست عام 1843م (ص 49_69).

عوامل البيئة المحيطة

إنّ القوى التي تحافظ على اليهود وطراز حياتهم لا تقتصر على العوامل الداخلية في اليهودية فحسب؛ بل ثمة عوامل خارجية أيضًا تعمل على تنمية اليهودية، من أهمّها معاداة السامية. ربّما يبدو الأمر للوهلة الأولى مفارقة؛ إذ كيف لمعاداة السامية أن تعمل على تنمية اليهودية، لكنّا لو نظرنا إلى الموضوع نظرة أعمق، لاستنتجنا بأنّه لطالما كانت البيئة العاصفة حافزًا للإنسان للبحث عن أدوات مختلفة للمحافظة على حياته وبالتالي إنقاذ نفسه من إعصار الحوادث. هذا الأمر يصدق على الديانة اليهودية أيضًا، فكلّما ارتفع منسوب معاداة السامية، ازدادت التدابير اليهودية وعزم اليهود على المحافظة على أنفسهم.

العامل المحيطي الثاني الذي يساعد على صيانة اليهودية هي الكاثوليكية كفرقة مقتدرة وكبيرة في الولايات المتحدة والتي ظلّت غير قابلة للاختراق. إنّ التوافق بين الكاثوليكية والبروتستانتية يخلق لدى اليهود الثقة بالنفس على طرح أنفسهم كجماعة مستقلة دون ظهور أيّ تعارض بين كونهم أمريكيين وفي الوقت نفسه يهودًا (ص 70_79).

ج- العامل الحاسم

العامل الحاسم هو برنامج للتحديث

تشير الأوضاع الراهنة لحياة اليهود في الولايات المتحدة إلى أنّ

عوامل سقوط اليهودية واستمرارها كانت فعالة بالقدر نفسه تقريبًا، وكان كل منها يؤدي دوره. فإذا اضطربت اليهودية وافتقدت لنظام واضح، فإنّ تاريخها في الولايات المتحدة سوف يمحى، أمّا إذا بذلت جهودٌ ذكية ومثالية فإنّها سوف تضمن بقاءها واستمرارها. والآن، هل يرى اليهود تراثهم، على صعيد معنوي، وافيًا ومفيدًا للمرحلة الحالية؟ يشعر اليهود اليوم بحيرة في خضم الظروف التي تحيط بهم، فمن ناحية، برزت الحضارة الغربية كبيئة ضرورية لليهود تلحّ عليهم أن يتكيّفوا معها ويعيشوا في كنفها، ومن ناحية ثانية، فإنّ التراث اليهودي وكل ما يُشعر اليهود بيهوديّتهم لا ينسجم مع تجاربهم والحقائق الموضوعية التي يعيشونها. ومن أجل إزالة هذا التناقض لا بدّ لليهود من أن يركزوا عقولهم وقلوبهم على ما هو أبعد من تقاليد طقسية صماء في الحياة اليهودية. وللمضي في هذا الاتجاه المتقدّم، فإنّ ذلك يستدعي من اليهود أن يضعوا برنامجًا في ضوء التحديات المعاصرة يرسم الهدف المنشود وآلية تحقيقه، ليحول دون فرار اليهود من اليهودية، ويتيح لهم تطوير أنفسهم، وأن يجدوا في غمرة المشاكل العدّة الدينية والمعنوية طريقهم إلى الحياة اليهودية الصحيحة.

إذا أردنا حلّ مشكلة اليهودية، لا بد من أن ننظر إلى فلسفة الحياة اليهودية بكليّتها الموحدة، ليعثر اليهودي والحياة اليهودية في كنفها على مستقبلٍ سليم. يجب أن توضّح هذه الفلسفة الحياتية تجارب اليهود واحتياجاتهم، تنوّعهم وشتاتهم، ماضيهم ومستقبلهم، التزاماتهم الدينية، توجّهاتهم، والأوضاع المحيطة بهم، وطبيعة العلاقات بينهم، وضرورة تقديم الإجابات للأسئلة الأساسية والبنيوية (ص 80ـ85).

وهنا نطرح السؤال: من أين لنا بهذا البرنامج القيّم والحيوي؟ من الواضح أنّه بدون الالتزام بنمط تفسيري خاص يميّز بين ما هو يهودي عمّا هو غير يهودي، لن يكون بمقدورنا تقديم برنامج للحياة اليهودية الراقية. وثمة تيارات مختلفة تسعى إلى تقديم مثل هذا البرنامج والمنظومة التفسيرية اللّازمة في اليهودية. فالتيار الإصلاحي اليهودي مثلًا يعتبر أنّ

اليهود يمثّلون مجتمعًا دينيًا يتشكل باتّباعهم التوحيد الأخلاقي الحقيقي، وأنّ أجدادهم قبلهم كانوا يؤمنون بمثل هذا التوحيد. تيار آخر هو الأرثوذوكس الجدد الذين يؤمنون بأنّ الله قد ظهر لأجدادهم وعلّمهم هذه التعاليم التي جُمعت في التوراة. هذه الطائفة اليهودية ترى نفسها منعزلة عن الدنيا والحضارة المعاصرة.

وثمة تيار ثالث يعتبر اليهود أصحاب ثقافة وحضارة مشتركة، ويشتمل هذا التيار بدوره على ثلاث قراءات. القراءة الأولى متطرفة ترى أنّ فلسطين هي الأرض الوحيدة التي يمكن للحضارة اليهودية أن تحيا وتستمر فيها. قراءة أخرى متطرفة تقول إنّ حياة اليهودية واستمرارها هي في علمنتها وبدون العلمانية فلن يكتب لها الحياة. أمّا القراءة التي سنناقشها في هذا الكتاب فهي عبارة عن رؤية ثقافية وحضارية لليهودية تقول بإمكان الحياة للديانة اليهودية في داخل فلسطين وفي خارجها أيضًا (ص 86).

الفصل الثاني: نماذج متعددة لليهودية

في هذا الفصل، يحاول كاپلان أن يستعرض ويشرح النماذج الإصلاحية والأرثوذكسية الجديدة والمحافظة، والنموذج الأخير يشمل نمطين مختلفين هما الجبهة اليمينية للتيار الإصلاحي والجبهة اليسارية في التيار الأرثوذكسي الجديد، ثمّ يعرض إلى إشكاليات ونقاط ضعف كل نموذج، ليطرح بعد ذلك النموذج الذي يراه مناسبًا (ص 91-160). ولمّا كان النموذج المفضّل لكاپلان موجودًا في كتابه «اليهودية كحضارة»، فإنّنا نشير إلى هذا النموذج ونسلّط الضوء على أبعاده المختلفة من وجهة نظره.

الفصل الثالث: النموذج المقترح لليهودية

اليهودية كحضارة

يعتقد كاپلان أنّ النماذج المتوفّرة حول حياة اليهود غير كافية، الأمر

الذي يقتضي طرح تصنيف جديد من نوع ما. عدا الانتقادات الموجّهة إلى كل من هذه النماذج، فإنّ كاپلان يرى أنّ أهمّ نقطة ضعف للنماذج المتعددة المذكورة هي تجاهلها المجالات المختلفة في الحياة. مبدئيًّا، ليس بمقدور العمل الاجتماعي أن يتبلور دون وجود نظام اجتماعي. فظهور أيّ حاجة جديدة يتطلّب آلية جديدة لمعالجة مواضع الخلل وسدّ الثغرات الموجودة. وعلى الرغم من الجهود العدّة المبذولة في هذا الإطار، لكنّنا نجد تنصّل الكثير من اليهود من المسؤولية الاجتماعية، ويعود السبب في هذا إلى أنّ عددًا كبيرًا من اليهود يضيّقون من زاوية النظر إلى الحياة اليهودية والهوية اليهودية لدرجة لا تتيح أيّ مجال للنظام والحياة اليهودية في الحياة الدنيوية. في الماضي، كانت المجتمعات غير اليهودية تعزل الجماعات اليهودية عن الحياة بحيث لا تبقى أيّ قدرة لليهود على إيجاد نظام اجتماعي خاص بهم. لكنّ الأوضاع قد اختلفت في وقتنا الحاضر؛ إذ لا بدّ من مناقشة طبيعة معيشة اليهود بما يتناسب والظروف الجديدة.

وفي ضوء ذلك، تبرز مسألة تعليم اليهود التي لا تقل أهميّة عمّا كانت عليه في السابق، كما إنّ مشاكلها لا تقل أيضًا عن مشاكل التعليم في الفترات الماضية. قبل هذا العصر، كان الهدف من التعليم بالنسبة إلى اليهود هو الهروب من الأميّة فقط، أمّا اليوم، فإنّ المتطلبات التعليمية أصبحت مختلفة تمامًا ما يستدعي إعادة ترميم وتصميم النظام التعليمي الموجود بما يتناسب وهذه المتطلبات. ولا يخفى أنّ الحاجة إلى التعليم في عصرنا لا تقتصر على الأطفال فحسب، فالكبار أيضًا بحاجة إلى التعليم ولا بدّ من أن يحظوا بهذه الفرصة. اليهودية اليوم بحاجة إلى برنامج جديد يتيح لها التعاطي الصحيح مع الظروف المستجدة التي فرضها عليها العالم الحداثوي، وأن توضّح معنى أن يكون الإنسان يهوديًّا، وما هي نقاط التمايز بين الحياة اليهودية وغير اليهودية.

عندما نقول المحافظة على الحياة اليهودية إنّما نريد بذلك، في

الحقيقة، حفظها من الحياة غير اليهودية، فنحن نعتقد إذا استطعنا الإبقاء على هذا الاختلاف، فقد تمكنا من المحافظة على حياتنا اليهودية، وهذا تصوّر خاطئ. إنّنا نركز على الحياة الدينية والطقوس والشعائر المذهبية، في حين أنّ الأمر المهم هو خلق حياة يهودية متفاوتة ومتمايزة، وإذا لم يحدث هذا ولم تتميّز الحياة اليهودية فإنّها كديانة سوف تزول وتنقرض. في الحقيقة، إنّه لمن الخطإ أن نعتبر أنّ مسؤولية اليهودي المحافظ مجرّد الإنقاذ. فالحياة اليهودية اليوم أصبحت شيئًا فشيئًا لا تطاق، وفي هذا خطر سقوطها. أساسًا، يجب أن تتشكل الحياة اليهودية من علاقات اجتماعية واضحة حتى تستطيع الاستمرار، ويتمّ خلق الاهتمامات الثقافية اليهودية، وتحديد النشاطات المطلوبة والأنظمة الاجتماعية الواجب طرحها والإمكانيات التي تستدعي استحداثها وتبيين المعايير الأخلاقية والاجتماعية التي ينبغي لليهودي التعايش معها. جميع هذه الحالات تشكل عناصر الحالة المتميّزة أو «الآخر» اليهودي. فاليهودية كـ«آخر» هي حالة أكثر شمولًا من اليهودية كدين محض. اليهودية «كآخر» تشمل التاريخ والآداب واللغة والنظام الاجتماعي والاقتدار العام، المعايير السلوكية، الآراء المعنوية والاجتماعية والقيم الأخلاقية، وهذه الأمور بمجموعها تشكل حضارة (ص 173_179).

لن يتخلّص اليهود من المشاكل المعنوية أبدًا ما لم يقدّموا تعريفًا مستقلًّا لحياتهم، ويميّزوا هويتهم الاجتماعية عن الآخرين. ومن هذا المنطلق، فلن تقنع اليهودية بعد الآن بثوب الدين والأخلاق فقط؛ بل ينبغي عليها تحقيق العدالة بمعناها التام. لذا، فمن الضروري أن تخطّط اليهودية لتحدّد ينبغيّاتها على الصعيد الاجتماعي (ص 180).

والجدير بالذكر أنّ لفظة «حضارة» تستعمل عادةً للتعبير عن تراكم العلوم والمعارف والمهارات والأدوات والفنون والآداب والقوانين والأديان والفلسفات. ولو فكرنا بهذا التراكم سوف ندرك أنّ ليس للحضارة

دور عام بل دور يختصّ بالأجزاء والأقسام الفرعية. فكل جزء أو قسم من هذه المجموعة المتراكمة عبارة عن حضارة، وكل قسم يختلف عن سائر الأقسام الأخرى. فمن الممكن أن يوجد كل قسم من هذه الحضارة وينمو ويتوسّع، في الوقت الذي تكون باقي الأجزاء ساكنة وغير فاعلة. في الحقيقة، ليس كل عناصر الحضارة تشكل «الآخر» لهذه الحضارة، فلكل حضارة عناصر تكون مشتركة مع الحضارات الأخرى، وربّما قابلة للانتقال إلى سائر الحضارات، فمن جملة ذلك يمكن الإشارة إلى التنمية الميكانيكية والاختراعات والاكتشافات العلمية في الحضارات، ولكن من الخطإ أن يعتقد أحد أنّ العناصر التي تؤلّف الحضارة هي هذه العناصر المتعلقة بالتطور والتنمية في ميكانيكية الحياة. الأمر ليس كذلك بتاتًا. إنّ العناصر التي تصنع «الآخر» للحضارة وتشخّص وحدتها هي العناصر التي تربّي أفرادًا مختلفين. هذه العناصر الموجدة للفوارق في الإنسان غير قابلة للانتقال وهي من قبيل اللغة والآداب والفن والدين والقانون. إذا أدرجنا اليهودية تحت عنوان الحضارة، فسوف نرى أنّ بإمكاننا تعريف اليهودية في إطار النظام الاجتماعي الحديث، ونوضّح الهوية اليهودية في خضمّ الأوضاع المعقّدة المعاصرة. يبدو أنّ هذا هو الإطار الوحيد الذي يمكن لليهودية أن تقوم من خلاله بوظائفها الدينية والروحية (ص 181).

إذا أرادت اليهودية أن تحافظ على وجودها واستمرارها في ظلّ الأوضاع الحداثوية الجديدة، وأن تقاوم ضغوط محيطها، فعليها أن تكسر حلقتها الإيمانية الضيّقة، وتنقل وظائفها الرئيسية إلى جميع ميادين حياة اليهود، وتعيد قراءة هذا الإيمان وفق المقاييس الحضارية. ومن هذا المنظور، لن تظلّ اليهودية أسيرة لبضع أفكار ميتافيزيائية، أو عدد من الطقوس الظاهرية؛ بل ستشمل حياة اليهود برمّتها، وتلقي بظلالها على كل زاوية من زواياها. إنّه تطوّر متزامن في كل ميدان من ميادين الحياة والنظم الاجتماعية. من البدهي، أنّ الحضارة ليست وليدة تعاون مدروس ومحسوب؛ بل هي ثمرة قرون من الحياة والجهود، وتنتقل عبر الاقتراحات والتقليد وتعليم الشباب، لتتأكد وترسّخ بالرؤية والاقتدار العام (ص 182).

العناصر المشكلة لليهودية كحضارة

أ- الأرض

الحضارة هي جماع الارتباط الاجتماعي لبني البشر في قالب أمّة تقطن بقعة أو أرضًا خاصة، وتعدّ قطعة الأرض هذه، التي تلد [الهوية] القومية، ملاذًا وعنصرًا حيويًّا في ظهور ونشأة الحضارة، وعامل وحدة وتجاذب وتعيّن في الحضارة. ولكل حضارة أرض خاصّة بها تسهّل التعرّف عليها. أولئك الذين ينسبون إلى حضارة واحدة يشتركون في قيم تلك الحضارة، حتى وإن كانوا بعيدين عن تلك الأرض. فالبلد المشترك يحوّل جميع البشر إلى شعب وأمة واحدة، وإن كان أعضاؤه لا يعيشون على تلك الأرض. والبلد هو الركيزة المادية لحياة الشعب وحضارته. والحقيقة، إنّ القرب والتواجد الفيزيائي على أرض واحدة يلعب دورًا مهمًّا للغاية في خلق الاهتمامات المشتركة والتي تعمل بدورها على إحداث تغيير في البنية الاجتماعية وكذلك خلق لغة مشتركة وعادات وتقاليد مشتركة وقوانين مشتركة وأشكال مشتركة للعبادة ومعايير أخلاقية مشتركة وأهداف اجتماعية مشتركة. بعبارة أخرى: إنّ ما توفّره التربة للشجرة، توفّره الأرض للحضارة. طبعًا، لا يفوتنا أن نقول إنّ الأرثوذوكس الجدد يعارضون هذه النظرية؛ إذ يعتقدون أنّ إسرائيل قبل أن تكون دولة على أرض معيّنة، كانت في البدء أمة ثمّ بحثت عن أرض لها، لهذا السبب، فإنّ فلسطين لم تكن تحمل أيّ ميزة للمحافظة على قومية إسرائيل في القرن التاسع عشر (ص 186-189).

ب- اللغة

تعتبر اللغة، بالتحديد، دالًّا على الحضارة، فاللغة المشتركة تتيح لأبنائها التواصل في ما بينهم وتزيد من الأوعاء (جمع وعي). فكما إنّ الأرض هي الشرط الرئيسي للحضارة، فإنّ اللغة هي العجلة والمحرّك الأصلي للحضارة. وكل لغة تضمّ كنزًا من الأفكار والتجارب لأبناء

تلك اللغة المشتركة، وهي التي تميّز هذه المجموعة اللغوية عن سائر المجموعات. فتميّز اللغة لا يقتصر على سلسلة من المصطلحات؛ بل على سلسلة من المضامين الخالدة التي تمنح اللغة شخصيّتها الفريدة والراقية، من هنا، فاللغة تساعد في المحافظة على الوعي الاجتماعي والضمير الاجتماعي حيًّا نابضًا (ص 192).

ج- العادات والتشريعات والأعراف الاجتماعية

لئن كان الفصل بين الشكل والمضمون في مبحث الحضارة عسيرًا، لكنّه يظلّ أمرًا ضروريًّا ولازمًا، وينبغي هنا التأكيد على أنّ مضمون الحضارة هو الذي يكسبها هوية مستقلة ومنفصلة. ويتشكل هذا المضمون من العادات والتقاليد الاجتماعية والأعراف العامة والتي تؤثّر بشكل أساسي على خلق العقلية المشتركة للشعب، وكذلك الضمير المختلف الذي يميّزه عن سائر الشعوب الأخرى. وتشمل العادات الاجتماعية السلوك والوعي العام، الأساليب الجماهيرية، القوالب الاجتماعية، المعايير الأخلاقية، القوانين المدنية والجزائية، والسلوكيات الدينية. وهنا تبرز تربية وتعليم الأطفال كقضية مهمة وحيوية لا ينبغي تجاهلها، فالحضارة بحاجة لأن ترسّخ أركان الشخصية لدى الطفل بصورة منتظمة وصحيحة. وبالمقدار الذي تتوفّر فيه الحضارة على الوعي، بالمقدار نفسه تؤكد على مضمونها الداخلي، وبالتالي يخضع هذا المضمون للتربية والتعليم. وبالنسبة إلى هذه النقطة، فإنّ أيًّا من الحضارات القديمة لم تهتمّ بمسألة التعليم كما اهتمّت بها اليهودية، وذلك بهدف إعداد الشباب وزرع بعض العادات والتقاليد الخاصة في نفوسهم.

د- اللّاينبغيات الشعبية

تتولّد من رحم العادات والتقاليد والأعراف التي تسم الناس بهوية وشخصية خاصة، اللّاينبغيات الشعبية والاجتماعية. لطالما اقترنت

العادات والطقوس بنوع من التحريم بحيث يتعذّر فهمها بدونه. إنّ قيمة الأفكار التي تبلور العادات الاجتماعية والقوانين والمعايير رهن بوظيفتها في تحقيق أهدافها ومقاصدها المحدّدة مسبقًا. وفي ضوء هذه الملاحظة، فإنّ المحرّمات الاجتماعية واللّاينبغيات الشعبية ليست عبارة عن سلسلة من القضايا التجريدية بل هي قوة دافعة نحو تحقيق الأهداف والمقاصد. إنّ وجود اللّاينبغيات الاجتماعية يمنح المعتقدات الدينية والمعايير الأخلاقية والأهداف الوطنية شكلًا وهوية، وتضفي على الحضارة التجانس والاستمرارية، وهو ما يطلق عليها الأيديولوجيا الشعبية، وإن لم تكن جميع الجماهير مؤمنة بها، لكنّ جميع الناس تتوفّر على مثل هذه الاهتمامات والرغبات (ص 199_200).

في السابق، كانت جميع اللّاينبغيات الجماهيرية، لاينبغيات إلهية ولم تكن موضع تساؤل أو شك، ولكن مع التاريخ وتطوّر الحضارات أضيف مصدران آخران لتبرير هذه اللّاينبغيات الشعبية وإضفاء الاعتبار عليها، أحدها الجماهير أو الشعب نفسه ككلّ موحد، وثانيها العقل الفردي. وبالنسبة إلى السؤال عمّا إذا كانت المحرّمات الدينية هي نفسها المحرّمات الوطنية، أم أنه يوجد فرق بين الاثنين، فلا بد من القول إنّ الإجابة عن هذا السؤال كانت متباينة في تاريخ الأديان والحضارات، وفي بعض الأديان لم تكن تفصل بين المحرّمات الدينية والمحرّمات الوطنية مسافة تذكر، وهذا الأمر بالتحديد هو الذي منع الدين أن يتّخذ عند أتباع تلك الأديان حالة تجريدية، ويسجّل حضورًا في قلب حياتهم (ص 200).

أمّا في الوقت الحاضر، فلم تعد الطقوس الدينية تمتلك الأهمية التي كانت لها في الماضي، ولا يمكن أن نعزو السبب إلى عدم تجانس هذه الطقوس مع تجارب الإنسان المعاصر فحسب، ولكن بسبب انفصالها عن مجال حياة الإنسان واهتمامات الفرد الإنساني. في الماضي، كان الدين يسعى إلى إحالة الاهتمامات الدنيوية للإنسان على العالم الآخر، أمّا اليوم،

فقد أصبح الإنسان ينظر إلى الحقائق اليومية بوصفها تأييدًا ودليلًا على المسائل الإلهية، ولولا تأييد هذه الحقائق لابتعد الإنسان عن الله. إنّ مشاكل تفسير الدين في عالم الحداثة المعاصر تشير إلى أنّ الدين الحيّ النابض ليس هو الدين التجريدي، وإنّما هو التجربة الموضوعية المرتبطة بزمان ومكان محدّدين.

إنّ المثالية المنقطعة عن حقائق الحياة، من خلال فصل الدين عن الحياة إنّما تلحق ضررًا بالدين وبالحياة معًا (ص 200ـ201).

لا يمكن للحضارة المنبثقة عن الرغبات والعادات والتقاليد والأهداف الجمعية أن تحيا إلّا إذا تمكنت من استثارة جميع المشاعر والسلوكيات التي نربطها عادةً بالدين (مثل الطاعة والأمل والإيمان والالتزام والإيثار والطقوس الدينية) والتأثير عليها. والحقّ أنّ الدين في ذاته، يشكل جوهر الحضارة، ومن يحاول فصل الدين عن الحضارة، كمن يحاول فصل البياض عن الثلج أو الحمرة عن الدم. إذا أردنا دينًا مرتبطًا بالحياة، فعلينا أن نقبل أيضًا بالحضارة التي ترافقه وتواكبه. وإذا سلّمنا بعدم إمكان فصل الدين عن الحضارة، فلا بدّ إذًا، من أن يكون الدين كالحضارة، مرتبطًا بأناس يحيون حياة مشتركة وتربطهم اهتمامات واحدة. يجب على الدين والحضارة، في عين استقلالهما، أن يتعايشا معًا، وإذا كان الاستقلال الاجتماعي ضروريًا وحيويًا للحضارة، فهو بالمقدار نفسه ضروري للدين أيضًا.

هـ ـ الفن الجماهيري

وجود الحضارة ورسوخ الاستقرار الاجتماعي يسبق وجود الفن، وفي الحقيقة، يستطيع الفنان بعد تبلور الحضارة أن يخلق رموزًا ويبدع فنًا. من ناحية أخرى، فإنّه بدون الفن لا تبقى للحضارة باقية، فهو القوة المحركة لها. وكذلك الأمر مع اليهودية، فعلى الرغم من عدم تطويرها للفن التشكيلي، لكنّها في المقابل أسهمت في ازدهار الموسيقى والآداب والرقص إلى حدود بعيدة، وكان ذلك على قدر كبير من الأهمية بالنسبة إلى الحضارة اليهودية واستمراريتها (ص 202ـ205).

و- البنية الاجتماعية

في غياب بنية اجتماعية وموظفين يُعترف بسلطتهم واقتدارهم، وكذا، تمييز الأشياء المهمة والمقدسة عن غير المهمة، تضحي المحافظة على الاتجاهات الاجتماعية والجماهيرية أمرًا مستحيلًا وغير مفهوم. الحالة نفسها مع إبداعات الفنانين فهي تكون خلاّقة عندما تترعرع في أحضان بنية اجتماعية، ويمكن ملاحظة أمثلة لهذه الفنون الخلاّقة المؤثّرة في حقبة القرون الوسطى إذ ازدهرت وتألّقت في ظلّ تبعيّتها للبنية الاجتماعية للكنيسة. والجدير بالإشارة هو أنّ البنى الاجتماعية الأولية، شأنها شأن سائر العناصر الحضارية الأخرى، كانت مرتبطة بالله، وكان القائمون على الكنيسة والدين هم وحدهم الذين يتمتّعون بالسطوة الاجتماعية. ولكن في مرحلة لاحقة انفصلت الكنيسة عن الدولة وتركت الواجبات والمحرّمات للمجتمع نفسه، غير أنّ تطبيق هذه المحرّمات دون آلية اجتماعية كان متعذّرًا، وأنّ التأثير في غياب نظام وقواعد كان أمرًا عسيرًا.

بالنسبة إلى اليهود، لا بدّ من القول إنّهم اكتشفوا بعد فترة افتقادهم إلى البنية الضرورية واللّازمة ليستطيعوا لمّ شتاتهم في مجتمع واحد. إنّ غياب البنية الاجتماعية الكافية أدّى باليهود للتفكير في وطن يتمكنون من تفعيل إرادتهم الجمعية في ربوعه. إنّ المشكلة التي يعاني منها اليهود اليوم في حياتهم هي العثور على بنية اجتماعية مناسبة تستطيع الإبقاء على حياة الحضارة اليهودية واستمراريّتها شكلًا ومضمونًا، ونقل هذه الحيوية إلى حياة الشعوب التي تنسب نفسها إلى اليهودية (ص 205-208).

اقتضاءات اليهودية كحضارة

ليست اليهودية كحضارة منظومة راكدة؛ بل مسيرة حية وديناميكية من المعتقدات والسلوكيات المتناسبة مع ظروف المحيط والزمان. لا بدّ لليهودية من أن تتكيّف مع التحولات التي تطرأ اليوم على الحياة الاجتماعية

والفكرية والتنويرية للإنسان، وأن تراجع إدارتها بما تقتضيه الأوضاع الجديدة. وبصورة عامة، لقد مرّت اليهودية بمراحل دينية عدّة هي:

1ـ مرحلة الإيمان والتمسّك بالله أو ما يُعرف بالعقيدة الإسرائيلية (مرحلة Henotheistic) والتي تضمّ بين دفّتيها القيم الدينية والعادات والتقاليد والواجبات والمحرّمات والبنى الاجتماعية وكذلك الآداب والفنون الخاصة بها. في هذه المرحلة كان الله هو محور القوة القدسية.

2ـ في المرحلة الثانية أصبح رجال الدين [الحاخامات] هم مركز القوة بدلًا من الله (مرحلة Theocratic). في هذه المرحلة، تحوّلت الحضارة اليهودية من حضارة محورها حضور مباشر لله إلى الحضارة اليهودية، الحكومة فيها لرجال الدين بدلًا من الله، وهي تُعرف بالمرحلة بالثيوقراطية.

3ـ المرحلة الثالثة هي الأخروية اليهودية والتي ظهرت في الأدبيات الرؤيوية. في هذه المرحلة سيطر على فكر اليهود في أواسط القرن الثامن عشر الإيمان بعالم جديد وجنّة جديدة وأرض جديدة.

4ـ أمّا في الوقت الحاضر فيعيش اليهود مرحلتهم الرابعة إذ يسعون إلى بناء حضارة تكون فيها اليهودية قد نمت وتطوّرت على الصعيدين الروحي والدنيوي معًا. لكنّ هذه الحضارة المعاصرة ستكون أكثر من مجرّد العودة إلى العهود الماضية، من حيث تركيزها على إمكانيات لم يتمّ الكشف عنها حتى الآن. لا تختلف الحضارة اليهودية، على غرار جميع الحضارات القديمة، على صعيد البنية، عن الدين بوصفه أمرًا شموليًّا، إلّا أنّ الأبعاد المختلفة التي تقتضي دراستها وتحليلها هي أكثر بقليل من تلك التي يسمح بها المجال الديني المحض في حياة الإنسان. إنّ جميع المجالات اليهودية بما فيها اللغة وآدابها، الأخلاق، الفن، والنظام الاجتماعي المنبثق عنها ستكون مجالات مستقلة، كالحضارة الحديثة،

ومجرّدة من الدين. سوف يحتفظ الدين بمكانته السامية، لكنّ تفوّقه لن يكون بالمرتبة بل بالزمان. وفي ضوء سائر العناصر المستقلة في الحياة، فإنّ الدين سيصبح شأنًا إنسانيًّا، وأنّ اليهودية كحضارة ستكون ساكنة في روح الفكر الحضاري. وسيحافظ الدين وفق هذا المنظور، على حيويته واستمراريته، لكنّه، في الوقت نفسه، سينصرف عن هويّته الميتافيزيائية. يتيح لنا مفهوم الحضارة الدينامية أن ننظر إلى الأفكار السابقة في إطار ينسجم مع قوانين الطبيعة الإنسانية والتنمية الاجتماعية، وتمكينه من مواكبة التطور والتنمية الاجتماعية في عصرنا الحديث عبر تقييم جديد للتراث المعنوي (ص 209ـ215).

وتأسيسًا على الرأي القائل إنّ اليهودية تمتلك القابلية الحضارية، يمكن تصنيف المجتمع اليهودي إلى ثلاث مناطق:

1ـ فلسطين وهي المكان الذي يرغب اليهود في توسيع حضارتهم الخالصة على أرضها.

2ـ مناطق تعترف بحقوق اليهود كأقلية ثقافية مستقلة. هنا أيضًا يمكن لليهود أن تكون لهم حياة حضارية.

3ـ المناطق التي يمتلكون فيها حقّ المواطنة فحسب مثل فرنسا وأمريكا. في هذه المناطق يكون اليهودي أمريكيًّا أولًا، ويهوديًّا ثانيًا، فليس من حقّ الإنسان اليهودي أن يخلي مسؤوليته من مواطنيّته الأمريكية، وعلى هذا الأساس، فإنّ اليهود الذين يشعرون بالرضى بالعيش في حضارتين (حضارتهم وحضارة البلد الذي يعيشون فيه)، ويرغبون بدور متساوٍ للحضارتين في حياتهم، لا بدّ لهم من العيش في بلد يتمتّع فيه اليهود بحقوق الأقلية، أمّا إذا أراد اليهودي أن يعيش بصفته اليهودية فقط وأن يتحرّر من

سلطة الحضارات الأخرى، فعليه العيش في بلد يهودي مستقلّ[1] (ص 218).

للحياة اليهودية مقتضيات لا تتحقّق إلّا في ظلّ حضارة. مبدئيًّا، ترتبط العناصر الرئيسية في الحضارة ببعضها، وهذه العلاقة العضوية والضرورية هي التي تفصل الحضارة عن الدين المحض. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحضارة اليهودية؛ إذ ترتبط عناصر اللغة والثقافة والآداب فيها بعلاقة وثيقة بعضها ببعض وذلك في عين الاستقلال النسبي لكل منها. ويقوم كل عنصر حضاري ببناء جزء من هذه الحضارة، وأنّ الارتباط العضوي بين هذه العناصر هو الذي يشكل كليّة هذه الحضارة، لذا، ينبغي على اليهود أن يتمكنوا من بناء الحياة اليهودية بشكل متواصل وتام ومنظّم؛ إذ لا يمكن لأيّ نشاط فردي أو رغبة فردية لوحدها أن تساعد اليهودية برمّتها. إنّ كلًّا من العبادات، الأعمال الخيرية، المثالية الأخلاقية، أو بناء فلسطين، أو تطوّر الفن اليهودي لا يستطيع بصورة مستقلة أن يشغل جميع ميادين الحياة. طبعًا، يرى بعضٌ عدم وجود إمكانية لحياة يهودية كاملة وخالصة، ولهذا السبب ينبغي القناعة بحياة دينية وأخلاقية، متناسيًا أنّ الدين والمثالية الأخلاقية إنّما يمثّلان جزءًا من الحضارة الخاصة فقط. مع انعدام العلاقة بين الدين والحياة، يصبح الدين أمرًا ملغزًا تقتصر وظيفته على الطقوس الدينية والعرفانية، وهذا النمط من الأديان ليس له تأثير لا على فكر الإنسان ولا على سلوكه. إنّ القبول باليهودية كحضارة هو اقتضاء لمشروع أكثري

(1) ربّما أمكن من خلال توجيهات كاپلان تمهيد الطريق للاعتراف بإسرائيل كدولة تسعى إلى تجسيد الحضارة اليهودية وتحويلها إلى حقيقة واقعة وتشجيع اليهود المتديّنين للهجرة إلى فلسطين أملًا في أن تتاح لهم حياة يهودية خالصة، بيد أنّ التجربة التاريخية أثبتت أنّ فلسطين لا هي بالدولة الموحدة التي يمكن لليهود أن يؤسّسوا عليها حلم حضارتهم اليهودية، ولا النهج العسكري الدموي للصهاينة سوف يسمح أن يرسي أسس السلام والاستقرار ليمكن لليهود أن يشيدوا في ظلّه حضارتهم.

ينبغي لليهود الإحاطة به، وأن يعقدوا العزم على تطبيقه. كما يجب عدم الخشية من أن تشكل اليهودية الحضارية حائلًا أمام الكمال الروحي والمعنوي وأن تعمل على تفتيت الوحدة اليهودية. الأمر ليس كذلك بتاتًا.

ولا يخفى أنّ التطوّر يحصل عند وجود شعور بالحاجة إلى التغيير، فإذا فرض هذا التغيير ضروريّته، فإنّه سيقع في نهاية المطاف ويحظى بمقبولية عامة. وفي كلّ الأحوال، فإنّنا بحاجة إلى مفهوم واسع لليهودية يحتضن الأشخاص الذين يودّون البقاء على يهوديّتهم، هذه ليست حاجة أكاديمية فحسب؛ بل حاجة موضوعية وعملية أيضًا. لا بدّ من بناء بعض أسس الوحدة بين اليهود حتى لا يضطرّ أحد أن يتخلّى عن معتقداته أو يتصادم مع وعيه وضميره. بالإمكان العثور على مثل هذه المبادئ في اليهودية كحضارة، لأنّ مفهوم الحضارة يستوعب التعدّد والاختلافات العقدية والعملية وينظر إلى جميع أشكال النشاط الاجتماعي على أنّها مفيدة ومؤثّرة في النظام الاجتماعي (ص 218ـ223).

الملاحظة المهمة الأخرى هي أنّ استمرار الحياة الدينية لا يتوقّف على الوحدة بين المؤمنين أو تشاكلهم؛ بل يعتمد، كما في الأسرة، على العلاقات المتبادلة والتعاطي والتعاون في ما بينهم، فإذا انتقضت هذه العلاقات، أدّى ذلك إلى انهيار الأسرة والحضارة معًا (ص 224).

الفصل الرابع: منظمة المجتمع اليهودي

الشعب اليهودي

للمحافظة على الحضارة اليهودية من التحديات التي ذكرنا، يتبادر إلى ذهننا سؤال هو: كيف ستكون مكانة اليهود ككيان جمعي بالنسبة إلى العالم؟ هل ستتمكن القومية اليهودية من الاستجابة لمتطلبات المجتمع العالمي الحديث طبقًا للتصوّر التقليدي، وأن تحتل مكانة جيدة في النظام

الدولي؟ الأمر الذي يحوز على الأهمية هنا هو اختلاف القومية اليهودية ماضيًا وراهنًا، والذي ترتّبت عليه اقتضاءات متباينة. فالمعنى التقليدي للقومية اليهودية الذي كان يربط القوانين الطبيعية ذات الصلة بالحياة الاجتماعية والبيئة المحيطة بالمسائل المتعالية والقدسية لم يعد قادرًا على الاستجابة للاحتياجات السياسية والحقائق الاجتماعية. وفي ظلّ هذه الأوضاع صار من الاضطرار وضع إنسان العالم الحداثوي في مركز الاهتمام، ولكن هذا لا يعني، بالطبع، القبول بأوضاع العالم الحداثوي دون قيد أو شرط، وإنّما الاهتمام به ونقده في آن. وفي الحقيقة، إنّ أيّ مفهوم للقومية اليهودية يسعى إلى التناغم مع الحالة الحداثية، لا بدّ من أن يتطابق مع أعلى المعايير الأخلاقية (ص 227_241).

القومية كمفهوم ثقافي

إنّ حبل الحضارة هو الحبل الوحيد الذي يجعل الوحدة ممكنة بين اليهود. فعلى هؤلاء أن يلتفتوا إلى هذه النقطة وهي أنّ القومية شكل للحياة الاجتماعية، وعنصر الانسجام فيها هو الثقافة أو الحضارة. تلعب هذه القومية الثقافية، ومنذ المرحلة الأولى وبداية ولادة الإنسان، دورًا في بلورة شخصية الفرد الإنساني. أساسًا، إنّ الشعب مبدإ معنوي يتألّف من شيئين، الماضي والحاضر، فالأول هو امتلاك مجموعة لتراث غني ومشترك في الماضي، والثاني التوافق والرغبة في العيش مع بعض والإرادة والعزم على مواصلة التراث الواصل من الماضي إلى الحاضر (ص 242_244).

تشكل الأسرة المؤسسة التي تقوم بمهمّة نقل الثقافة من الماضي إلى الحاضر، وما من شيء يستطيع أن يحلّ محلّها. إنّ دورها ليس فيزيولوجيًّا فحسب بل تعليميًّا أيضًا. لمّا كان الشعب يولد من رحم الأسرة، والأسرة هي المسير الذي تنتقل عبره النتاجات الثقافية لشعب ما، لذا نستنتج أنّ القومية ليست مسألة سياسية بل ثقافية، وأنّ هدفها الأصلي والرئيسي هو

صنع الإنسان والحضارة. وما دامت الحضارة حيّة، فإنّ جماعات قومية ستبرز لتوسّع من تلك الحضارات وتدفعها صوب الكمال (ص 245).

يسلّط مفهوم اليهودية كحضارة الضوء على نقطتين يستطيع اليهود من خلالهما السعي لتأسيس وترميم اليهودية طبقًا للمقتضيات المعنوية والأوضاع الاجتماعية الراهنة، هاتان النقطتان هما:

1- إنّ الظروف المحيطية المناسبة للعصرنة والإبداع وتشكيل الحضارة المعنوية تتوفّر فقط في البيت القومي لليهود (أعني إسرائيل).

2- تتبنّى الشعوب العصرية القيم المعنوية والأخلاقية للحضارات التاريخية كالإسلام والمسيحية، ولكن على اليهود أن يؤسّسوا لحضارتهم التاريخية الخاصة بهم ويعملوا على توسيعها وتطويرها (ص 251).

«أرض إسرائيل» [فلسطين]

إذا كانت اليهودية ما تزال قادرة على الإبداع، فلا بدّ لها من أن تهيّئ الأدوات اللّازمة والظروف المناسبة لتفعيل هذا الإبداع. لا يمكن لليهودية أن تحيا وتستمر بدون بيئة تمارس فيها حياتها الحضارية. إنّ الأبناء الحقيقيين لليهودية هم الذين رضعوا لبن الحضارة ونشأوا في حضنها، وبهذه الوسيلة فقط يمكن لليهودية أن تؤسّس لتاريخها وقيمها الخاصة بها. هذه الحضارة وأولئك الأبناء لا يمكن أن يترعرعوا وينموا إلّا على أرض فلسطين (ص 273).

إنّ فلسطين بالنسبة إلى اليهود لا تمثّل طموحًا بعيدًا؛ بل حقيقة ماثلة وضرورة راهنة. لقد تحوّلت فلسطين في عيون اليهود إلى رمز للوجود الجمعي، فنشاطات جميع اليهود الذين يعيشون خارج إسرائيل تستلهم من أرض فلسطين. في الحقيقة، إنّ فلسطين هي عامل وحدة بالنسبة إلى اليهود ورمز الانسجام والتنسيق بينهم حيثما كانوا في الشتات. وهي ليست

فقط ملهمة للوحدة والتشاكل والتماثل بين اليهود، وإنّما منتجة لثقافة ينبغي لليهودي أن يتوفّر عليها. إنّ فلسطين تصرف اليهودي عن تعلّم واكتساب القيم التي لا ترتبط بالأمور الحقيقية إلى الأمور الإنسانية والمعنوية، كما إنّها تغيّر الفن اليهودي وتثري وسائل الإعلام اليهودية وتعمل على تحوّل موضوعات وقضايا الهوية اليهودية وأسلوب الحياة اليهودية، وتسعى إلى إعادة بناء القوانين المدينية لليهود وترنو إلى إيمان نابض وحيّ. هذه الأمور عبارة عن إرهاصات معنوية تترك تأثيرها على جميع المنظومات الدنيوية لليهود. ويتمثّل تأثير فلسطين على يهود الشتات في خلق الدافع المعنوي، طبعًا، في حال أمكن تبديل فلسطين إلى حضارة يهودية (ص 279).

النظام الاجتماعي اليهودي

إنّ عدم التسامح القومي ووجود التنافس الاقتصادي يفرض على الأمم أن لا يسمحوا لليهود بالإفادة من الفرص والظروف للنجاح في هذه الدنيا. في هذه الحالة، لا بدّ لليهود من أن يمحوا ماضيهم تمامًا، والانخراط في الأوضاع الحالية ليحصلوا على إمكان العيش والسعادة الدنيوية. التكيّف مع هذه الظروف والقبول بها هو بمثابة فقدان الحرمة والحرية والشخصية اليهودية، والتي بدونها لا تبقى أيّ قيمة للعيش في هذا العالم بل وفي كلّ العوالم. من هنا لا بدّ لليهود من التفكير في خلاصهم. لمّا كان اليهود يحملون همّ الخلاص في هذا العالم، وبالنظر إلى علمهم بعدم جواز أن يكون هذا الخلاص على حساب دينهم، فإذًا، لا يبقى سوى خيار واحد أمام اليهود وهو البحث عن هذا الخلاص بين شعبهم وليس في مكان آخر، وعلى ضوء تراثهم. ينقسم الشعب اليهودي بين مجتمع ديني لا يفكر سوى بالخلاص الأخروي، أو شتات متناثرين في أصقاع العالم المختلفة. ومن المعلوم أنّ أيًّا من هذين القسمين لن يكفي مهمة صنع الخلاص والسعادة الدنيوية. إذن، ما هو طريق السعادة الدنيوية لليهود؟ الجواب هو أنّ طريق السعادة الوحيد أمام اليهود هو إنقاذ أنفسهم بأن يمتلكوا ثقة تامة بالنفس،

وأن يتحرّروا من عقدة الحقارة والتعصّب التي اختزلتهم في طريقة تفكير خاصة وأسلوب عيش معيّن (ص 281_282).

عندما نبحث في الحاجة إلى الخلاص الدنيوي وفي شروط تحقيقها نستنتج أنّ الخلاص الدنيوي بحاجة دائمًا إلى مجتمع يؤمّن احتياجات أفراده بصورة عضوية بوصفها جزءًا من وجوده، ومن خلال رفع مستوى معيشة الفرد الذي يعيش في داخله، يرتفع أيضًا مستوى الحياة الاجتماعية. بناءً على ذلك، فكما إنّه من الضروري على المجتمع والبلد أن يعترفا بمسؤوليتهما في تأمين الرفاهية والعيش الكريم لأفراد المجتمع، ثمة مسؤولية متقابلة تقع على عاتق هؤلاء الأفراد في توفير موجبات الرفاهية والاستقرار للمجتمع. إنّ الشعب اليهودي بانقسامه إلى جماعات متعددة تعيش في مناطق مختلفة، يتّخذ شكلًا فدراليًّا بدلًا من خريطة متمركزة، لذا، ففي عين النظم والتنسيق الذي يربط بين هذه الجماعات، تتمتّع كل منها باستقلال نسبي. وعلى الشعب اليهودي أن يمهّد طريق الخلاص عبر تنظيم شؤونه الاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات المحلية التي يسكن فيها. ولا يخفى أنّ هذا النمط من التنظيم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية مختلف تمامًا عن تجمّع العبّاد ومجمع المؤمنين، من حيث إنّه يؤخذ على مجمع العبّاد أنّه صغير جدًّا ولا يستطيع أن يشحن المجتمع بالاقتدار اللّازم، الأمر الذي يفسّر حاجة الحياة اليهودية إلى نظام ومنظمة اجتماعية، ووجوب تضمين هذا النظام عنصر القومية اليهودية وتقنينه (283_293).

الفصل الخامس: تطوّر الدين اليهودي وانتشاره

في الحاجة إلى اتّخاذ مواقف جديدة إزاء مشكلة الدين

لم تعد الأديان وحدها مختلفة، فقد دخل الاختلاف والتنوّع إلى داخل الدين الواحد مثل اليهودية بحيث لا توجد أيّ إمكانية عملية لتوحيدها. في الماضي، كانت الحضارات تتشكل حول محور الدين (دين واحد)، ولكن

بعد تطوّر الثقافات القومية في عصر النهضة وبلوغ الشعوب الأوروبية مرحلة من النضج انتفت معها الحاجة إلى دين متشدّد كعنصر من عناصر تشكل حضارتها، وعلى هذا النحو أخذ التسامح يحلّ تدريجيًّا محل التشدّد في الحضارة الحديثة. يعدّ مبدإ «التسامح» اليوم أمرًا ضروريًّا وحيويًّا لليهودية كحضارة في الحالة الحداثوية. ولا بدّ من الانتباه إلى أنّه في عين الإيمان بالأرثوذوكسية يمكن الالتزام بالحضارة وحياة التحضّر. بمعنى، أنّه قد تؤمن طائفة يهودية بأنّها على حقّ والآخرين على ضلال، ولكن من الواضح، أنّها مهما كانت على حق فإنّها ترتبط بمقومات وعناصر مختلفة يرتبط بها يهود آخرون أيضًا، وهذا الاشتراك في الحاجات والمجالات الحضارية يؤدّي إلى نبذ التصوّر الذي يدفع إلى انعزال الدين. وطبعًا لا يفوتنا أن نقول إنّ الحضارات الحديثة استطاعت بهذا التسامح والتساهل أن تقصي الأديان التاريخية، ولكن لن يستمر هذا الوضع بالنسبة إلى الأديان في الحضارات القادمة. إنّ في الحقيقة القائلة إنّ الحضارات وإلى عهد قريب كانت تُعرّف بالاقتران بالأديان، دلالة على عمق العلاقة بين الاثنين، والحقّ أقول أنّ فصل الدين عن الحضارة الحديثة كان مسألة مؤقتة وعابرة، ولا شك في أنّ كل حضارة ستجد نفسها في المرحلة المقبلة متعالقة مع الدين، هذا، على الرغم من أنّ دين المستقبل سيكون مختلفًا عن دين الماضي، وكذا اقتضاءاته.

من جهة أخرى، إنّ التشجيع على صيانة الدين في الحياة اليهودية لن يحلّ المشكلة، فالمشكلة الرئيسية هي في مواءمة الدين مع العصر، هذه هي الفكرة التي بمقدورها صيانة الدين دون الرغبة في القبول بالجوهر الميتافزيائي والجذر غير الطبيعي للدين. إنّ اتّخاذ مقاربة جديدة إزاء الدين لا يأتي بمجرّد مواءمة التعاليم الدينية والتقليدية مع العلم، وما يجب فعله هو تفسير التعاليم الدينية كذلك بالنظرة التجريبية الحيادية نفسها، في هذه الحالة فقط سيزول الصراع بين العقل والوحي، لأنّ الصراع ينشب عندما

يزعم الدين أنّه يستلهم معارفه من مصدر أسمى من العقل. إنّ إدراج الدين في دائرة التفكير العلمي، ليس المقصود منه مجرّد حصره في دائرة أساليب القياس التجريبية، فالروح العلمية مرادفة لأداء العقل والشعور والفهم والاستشراف في أيّ حقل من حقول التجارب الإنسانية بما في ذلك الأهداف والوسائل (ص 303ـ307).

موقع الدين في الحياة اليهودية

يمكن تشخيص أربعة تيارات مستقلة في مجال علاقة الدين بالحياة اليهودية

أـ **الأرثوذوكس الجدد**: هم الذين يؤمنون بالتوراة مصدرًا وحيدًا للحقيقة، ويفسّرون الهوية اليهودية المتمايزة بناءً على الوحي النازل على موسى (ع) في سيناء.

بـ **الإصلاحيون**: وهم يؤكدون على النقاط الآتية:

1ـ إنّ تمايز اليهود هو نتيجة تمايز حياتهم القومية والثقافية وديانتهم.

2ـ إنّ حياتهم الثقافية والقومية متواشجة مع أرض فلسطين، وثمرة ذلك سيكون نشوء حضارة يهودية متمايزة.

3ـ في هذه الحضارة، يتحوّل عنصر الدين الذي هو عبارة عن عصارة المعتقدات والطقوس التي تدور حول علاقة الإنساب بالله، إلى توحيد أخلاقي.

4ـ صحيح أنّ عنصر الدين وحتى العصر الحديث كان منضفرًا مع الحياة الثقافية والقومية لليهود، لكنّ مضمونه شهد تطوّرًا مستقلًّا.

5ـ حالة الحرية والانعتاق التي شهدتها أوضاع اليهود أدّت بهم لأن ينفضوا أيديهم من ثقافتهم القومية، وأن يصبّوا اهتمامهم على صيانة الدين لا الثقافة.

6ـ إنّ الهوية اليهودية المختلفة والمتمايزة من الآن فصاعدًا ستكون عبارة عن نوع من الدين المطوّر والمحوّر عن التوحيد الأخلاقي.

ج- **الثقافتيون العلمانيون**: يقتبس هذا التيار النقاط الثلاث الأولى للتيار الإصلاحي ويضيف إليه النقطتين الآتيتين:

1ـ لقد علّمتنا التنويرية أنّ الدين غير ضروري أو أنّه مسألة شخصية تمامًا، لذا على اليهود أن يواصلوا حياتهم القومية ضمن المسار العلماني وأن يعملوا على تطويرها.

2ـ تمايز الهوية اليهودية يجد معناه حصرًا في التشكل الثقافي القومي العلماني.

د- **الثقافتيون المتديّنون**: كذلك هذا التيار يأخذ عن التيار الإصلاحي النقاط الثلاث الأولى لكنّه يضيف عليها ثلاثًا أخرى هي:

1ـ يمتزج الدين والحياة الثقافية والقومية امتزاجًا تامًّا لا يمكن الفصل بينهما ولا أن نتعاطى مع وظائفهما بصورة مستقلة.

2ـ لقد أدّت التنويرية إلى حدوث تغييرات موضوعية كثيرة على الاثنين (الدين والثقافة).

3ـ إنّ الهوية اليهودية المتمايزة هي الصورة المطوّرة للحضارة اليهودية عبر التاريخ والتي أخذت في حسبانها المتطلبات الروحية والاجتماعية لليهود (سواء كأفراد أم كقومية يهودية). وفقًا لهذا التيار [الثقافتيين الدينيين] ليست وظيفة التراث اليهودي أن يصنع له اعتبارًا من خلال إيجاد دين مقبول؛ بل هي مسؤولية اليهودي أن يفسّر العناصر المتولّدة عن التراث اليهودي ويوظّفها بغية وصوله إلى الكمال. أن ينظر اليهودي بعين الرضى التام إلى مضمون شريعته وتراثه الديني، ويوظّف هذا التراث باتجاه خلاصه، فهو [اليهودي] يمتلك دينًا وهوية يهودية. ومن هذا المنظور، فإنّ كل ما يفيد العلاقات الاجتماعية بين اليهود، سيكون ذا صلة

بالدين اليهودي، وسيلعب دورًا مؤثّرًا في تحقيق الخلاص لليهود (ص 311_312، وص327).

البعد الجماهيري في الديانة اليهودية

الطقوس والرموز الدينية هي وسيلة كل دين لتوسيع الوعي الاجتماعي لدى أتباعه، وفي الواقع، إنّ الدين من خلال تلك الطقوس والرموز إنّما يعكس الرغبات والاهتمامات الجمعية فيعمل على ترسيخ وتنمية الوعي الاجتماعي. فانتشار المراسيم الدينية يتيح للمرء اكتساب هوية جمعية وفرصة المشاركة في الحياة الاجتماعية، فيلمس مزايا ذلك وفوائده. لقد أُكِّد دائمًا في الأديان السابقة على أهمية الجماعة كوسيلة للخلاص. ولطالما ردّدت المسيحية دائمًا مقولة إن لا خلاص خارج الكنيسة. الفكرة نفسها أيضًا تمّ التأكيد عليها في اليهودية، أي، إذا أراد المرء الخلاص فلا بد من أن يكون عضوًا في المجتمع اليهودي، وهذا يعني، أنّ مجتمع الفرد هو المصدر الرئيسي لخلاصه. إنّ إخفاق الدين في وظائفه الاجتماعية نابع من الخطإ القائل بأنّه لا يمكن مقارنة الدين بالقومية والوطنية. إنّ سبب فشلنا في الربط بين الوطنية والدين هو أنّنا نعتبر الدين ردّ فعل فرديًّا وشخصيًّا إزاء الحياة (النظرة التي تفصل بين الفرد والمجتمع). لذلك لا نستطيع أبدًا أن نجد طريقنا بين زحمة المشاكل المعقدة التي تعترضنا ما لم نسرْ على الطريق الذي برهن على فاعلية دور الدين حتى الآن في القوانين وسنن السلوك الإنساني. على الدين أن يسير مستقبلًا في الطريق نفسه الذي سار عليه ماضيًا، وأن يكون متفاعلًا مع المتطلبات الإنسانية الجديدة؛ إذ من الممكن التجاوب مع هذه المتطلبات الجديدة دونما حاجة لتغيير الدين. فولاء المدينة الذي وجد تعبيره في الوطنية، هو، بالأساس، استمرار لدور الدين في الماضي، وهو من منظار أوسع، صيغة جديدة للدين الجماهيري. إذ ما انفكت الأديان القديمة تؤدّي وظائف عامة وجماهيرية عندما كانت عبارة عن منظومة من العادات والقيم، معتبرةً

الحياة الجمعية أهمّ من الحياة الفردية. وما تزال هذه الأديان التاريخية تحتفظ بهذه الإمكانية نفسها؛ إذ قلّما نجد موقعًا في هذه الأديان للدين الفردي أو الشخصي، فالأديان التي كان معظم البشر يمارسونها في الماضي ويتعايشون معها وكذلك في الوقت الحاضر، هي أديان عامة وجماهيرية، يضطرّ الأفراد فيها إلى القبول بمجتمعه. طبعًا من المهم أن نعرف أنّ الدين في الماضي كان يواكب المتطلبات الاجتماعية للإنسان، ويبدو أنّ هذا المسار سوف يستمر أيضًا في المستقبل دون أن يضع عقبة في طريق نمو الدين الشخصي، إنّه السبيل لدمج الرغبات الفردية بالأهداف الاجتماعية. ومع ذلك يجب الإشارة إلى أنّ القبول بالدين الجماهيري يؤدّي، عمليًّا، إلى إلغاء الهوية الإلهية للدين، ولا نعلم، إن كان مثل هذا الدين يُرضي الله أو يعمل على تحقيق سعادة الإنسان! (ص 333ـ342).

إذا صحّ أنّ للمجتمع دورًا مهمًّا في تربية الإنسان ونشأته، يصبح هذا التوقّع معقولًا بأنّ الفرد بعد سنّ البلوغ والرشد يكون في خدمة المجتمع وداعمًا له. وبالمقدار الذي يتحقّق فيه هذا التوقّع، بالمقدار نفسه يصبح ديننا أكثر جماهيرية، ويقوم كل شعب بمأسسة المجتمع بما يتناسب مع حاجاته وفهمه الخاص عن الدين. والملاحظة التي تستدعي النظر هي أنّه في ضوء طبيعة التطورات الحياتية في الميادين المعنوية، يجب الإذعان بأنّ الحضارة، مضافًا إلى الأدوات والوسائل المختلفة، لا بد من أن تحظى بالفهم والقبول من قبل دين الجماهير. ومن المهم أن نعلم أنّ الحضارة تصل إلى مرحلة الوعي بالذات وتواصل بقاءها من خلال دين الجماهير (ص 342).

بناءً على ذلك، فإذا أرادت الحضارة اليهودية أن تحرّك القوى الفردية وتفعّلها وتملأ العالم بالقيم يجب أن تمتلك دينًا جماهيريًّا، وهذا يستلزم، كخطوة أولى، أن يعيد اليهود قراءة معتقداتهم التقليدية وفهمها من جديد، وترميم السلوكيات التي كانت تؤكد قبل الآن على الأبعاد الدينية في الحياة

اليهودية، على نحوٍ يحقّق الدين الجماهيري بدلًا من المشروع الإلهي للسعادة.

وفي الخطوة الثانية ينبغي وضع معايير للمستقبل بغية إثراء الجوانب الجماهيرية للدين، بدلًا من طرح البرامج التجريدية وتقديم المشاريع. والخطوة الثالثة هي تحفيز الرغبة في الدين عند الفرد (ص 343).

وفي هذا السياق، سيعاني اليهود الذين يقطنون خارج فلسطين من مشكلة رئيسية ذلك أنّهم لن يستطيعوا بناء حضارة أكثرية يهودية، ما سيضطرّهم إلى تصميم بعض عناصر حضارتهم خارج الدائرة الدينية. ومن الواضح أنّ النموذج الحياتي لهذه الفئة اليهودية سيكون مختلفًا عن النموذج الذي ينظر إلى الدين كمصدر للحياة الجمعية برمّتها. ومعلومٌ أنّه في ظلّ الأوضاع الراهنة، لا يمكن للدين عمليًّا، أن يشكل الروح الأصلية لوحدة اليهود ووفاقهم، فثمة مسائل أخرى ضرورية خارج نطاق الدين اليهودي لتشكيل الحياة الجمعية. ولكن طبعًا من وجهة نظر أخروية يمكن إحالة كل شيء على الدين، أمّا من منظار دنيوي فلا يمكن ذلك بل يلزم إلى جانب الدين الاهتمام بمسائل دنيوية أخرى. مبدئيًّا، يجب أن يحتفظ الدين بموقعه إلى جانب النشاطات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والفنية دون قصد إزاحتها أو النظر إليها على أنّها أدنى مرتبة (ص 345).

وفقًا للتصوّر العام، تشكل العبادة أحد العناصر التقليدية في الدين اليهودي، وبالتالي لا يمكن الاستفادة منها في تشكيل الدين الاجتماعي والجماهيري، وأساسًا، في العقل الحديث لا توجد علاقة بين العبادة والعناصر الذاتية للحضارة، غير أنّ الدراسة الموضوعية للعناصر الاجتماعية والنفسية حول العلاقة بين العبادة الجمعية والحياة الثقافية تشير إلى أنّ الحضارات المختلفة سوف تقع في المستقبل على حالات في العبادات العامة ذات فائدة في تشكل الحضارة كما كان الحال مع

الحضارات السابقة. طبعًا، يوجد دائمًا اتجاه في هذا السياق يضع العبادة وبخاصة المصلّين في خانة الأمور الشخصية، ولكن ينبغي ألّا يؤخذ على محمل الجد، فالعبادة لها جذور عميقة في الهوية الجمعية للإنسان، وبالمقدار الذي توجد فيه عُطَل وطقوس لاستذكار الوقائع والحوادث، بالمقدار نفسه تأخذ العبادة شكلًا جمعيًا وستبقى على هذه الحالة الجمعية. العبادة العامة وسيلة يكتسب الناس من خلالها وعيًا جمعيًا يضفي على حياتهم وحدة وتضامنًا، ويستدمج جميع الأشخاص في نظام جمعي واحد. من هذا المنطلق، وكما إنّه لا يمكن تصوّر حضارة بدون آداب وموسيقى وعمارة، فلا يمكن أيضًا أن نفهم حضارة بدون «عبادة عامة»، طبعًا، لا يتنافى ذلك مع تغيّر أساليب العبادة وأهدافها بما يتناسب مع المتطلبات المستجدة، إلّا أنّ مبدإ العبادة العامة كان دائمًا حاضرًا في الحضارات وسيبقى (ص 346).

وهنا، لا بد من أن نأخذ بالاعتبار عددًا من المبادئ حتى تكون العبادة جزءًا من الدين الجماهيري، وهذه المبادئ هي:

1_ يجب أن تزيد العبادة من المعرفة والوعي الذاتي لليهود.

2_ كما ينبغي للعبادة أن توضّح الأبعاد الإلهية في الحياة وتضفي عليها معنًى.

3_ وأن تؤكد على قيمة الروح الفردية وقابليّاتها.

لذا، فمن أجل تطبيق هذه المبادئ لا بدّ من أن يكون اللسان والمناخ عبريّين، وأن تزخر المعابد بالرموز القيمية العبرية، وتكون العبادة محبّبة وجذابة، وألّا تقتصر مضامينها على الماضي؛ بل ترتبط بآمال واهتمامات اليهود في الوقت الحاضر. إنّ مسؤولية اليهودية المعاصرة لا تنتهي عند التنسيق مع الدين الجماهيري، ففي عين التأكيد على الدين الجماهيري، لا

بدّ من مقاومة سوء استغلاله وإضفاء القدسية على العصبية القومية وعدم السماح لأيّ شيء جماهيري وعام أن ينسلّ باسم الدين إلى دائرة الحضارة اليهودية (ص 347_348).

المراحل السالفة والتاريخية لليهودية

جوهريًّا، يعيش الماضي فينا دائمًا، وإنّ نظرتنا إلى التاريخ لا تؤثّر على حاضرنا فحسب؛ بل على ظروف مستقبلنا أيضًا. قبل الآن، كان كل يهودي يحمل تصوّرًا واضحًا عن ماضيه، وكان يوظّفه لخدمة مستقبله، أمّا اليوم فلم يعد بمقدور اليهود المعاصرين أن يستخدموا تاريخ اليهودية كوسيلة لترميم الحاضر والمستقبل ما لم يقدّموا قراءة جديدة ومنظومية عنه. وإذا أردنا تصوّر تاريخ الدين اليهودي، فهذا يقتضي القيام بدراسات علمية للنص المقدس وصولًا إلى التحديث التاريخي من أجل الاستفادة منه في راهن اليهودية ومستقبلها (ص 350_ 351).

حينما نتحدّث عن استمرار اليهودية وبقائها فليس المقصود بذلك بقاء جميع المعارف اليهودية وأنماطها السلوكية سليمة تمامًا دون أن يطرأ عليها أيّ تغيير. في الحقيقة، إنّ الحديث عن بقاء اليهودية ليس حديثًا عن بقاء حجر على حاله دون تغيير؛ بل المقصود هو بقاء كائن حي. كائن حي ذو هوية نابضة وعناصره في صيرورة دائمة، ومن أجل فهم هذه الهوية الحية النابضة يجب أن لا ننظر إلى الدين كشيء تجريدي موجود تلقائيًّا؛ بل إنّه ثمرة أعمال أناس أحياء وبُعد من أبعاد الحضارة. فلولا استمرار الحياة الاجتماعية، وتعاقب أجيال لا تحصى من الرجال والنساء والأطفال، عاشت ونشرت تراثها الروحي والاجتماعي إلى الأجيال اللّاحقة، لما استمرّ الدين اليهودي وانتقل من جيل إلى آخر. والحال، إذا كان انتقال التراث الروحي من جيل إلى آخر يكفي لصيانة وبقاء ذلك التراث، فمن الضروري إذًا تحديد العامل الذي يحفظ الرؤية المتغيّرة للحياة ويمنع تشويهها، وهذا العامل هو

«النزوع إلى إعادة تفسير القيم الدينية السابقة». وإعادة التفسير هذه يجب أن تكون على نحوٍ تمكن فيه المعارف والقيم الدينية من الاستجابة للاحتياجات والأفكار المعاصرة. وفي الواقع، إنّ إعادة قراءة وتفسير القيم الدينية هو نوع من الأيض المعنوي. إنّه نمط من قانون متطوّر يسمح من خلال الانتقال المستمر للحياة من القديم إلى الجديد، بحدوث تغييرات أساسية تضمن البقاء والاستمرار (ص 381_382).

أسلوب تطبيقي في تفسير التعاليم الدينية

تتيسّر الاستفادة من المفاهيم التقليدية اللازمة لاكتساب القوة المعنوية حين تكون قادرة على امتلاك الأساليب الكاشفة عمّا هو مناسب من الحياة اليهودية الماضية مع الحياة المعاصرة، وبهذه الوسيلة يمكن توسيع التطبيقات العملية للمفاهيم التقليدية والمعارف الدينية، وبعث أجواء الحضارة اليهودية المنسية من جديد. ويبدو اليوم أنّ هذه الأساليب هي في متناول اليد، وقد حقّقت تقدّمًا ونموًّا بمقدار كاف. وفي هذا الإطار، يكشف المذهب التاريخي أنّ اليهودية لم تكن عبارة عن مجموعة من المعتقدات والسلوكيات الثابتة في جميع العصور، وإنّما مجموعة من الإيمانيات والمعتقدات التي كانت تتكيّف عبر الزمان مع متطلبات عصرها حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم. من هذا المنطلق، لا بدّ من تقديم قراءة جديدة للتراث الواصل إلينا تتماشى مع مقتضيات العصر. لذا، فإنّ مهمّة إعادة القراءة والتفسير تتضمّن عددًا من المبادئ. أوّلًا، يجب أن نختار من بين القيم التقليدية مسائل لها علاقة بحياتنا الراهنة. ثانيًا، تحويل هذه المسائل والتعاليم إلى حوافز فكرية وسلوكية في المجتمع المعاصر. طبعًا لا ننس أنّه سيوجد معارضون لهذه المقاربة التي تحاول من قاعدة تطبيقية وحديثة إعادة مراجعة وتفسير التعاليم والقيم اليهودية وحجّتهم في ذلك أنّه إن كان هدفنا الرئيسي هو المحافظة على اليهودية، فإنّنا، في الحقيقة، من خلال التوفيق بين المتطلبات الحديثة والتعاليم اليهودية إنّما نقضي

على اليهودية. هذه المعارضة مبنية على فرضيات مسبقة غير صحيحة نشير على سبيل المثال إلى إعطاء الأولوية لجيل السلف وتجاهل دور الأجيال الجديدة في فهم الثقافة والدين اليهودي (ص 386ـ404).

الفصل السادس: التوراة واليهودية كأسلوب للحياة ليهود أمريكا

التوراة كأسلوب للحياة

لا يمكن أن نقول عن الذي لم يُعِر اهتمامًا ولا حتى لفكرة واحدة من نصوص التوراة ورسائله المقدسة منذ بدء حياته وإلى آخر لحظة فيها، سوى أنّه يهودي ضالّ. ولكن، في المقابل أيضًا، من غير الممكن أن نتوقّع أن ينذر اليهود أنفسهم لهذه النصوص، فمشاغل العصر الحالي أعقد من أن تسمح بحدوث مثل هذا الشيء. ولكن، حين يتوفّر مكان وغرفة للحياة الدينية (اليهودية) في وقتنا هذا، فلا بدّ حينئذ من تطبيق التوراة، وإلاّ، فإنّ الحياة ستتلوّن بأيّ لون إلّا لون الدين. أن نقول، إمّا القبول باليهودية بشكل تام وبصورتها التقليدية وإمّا صرف النظر عنها نهائيًا، هو قول غير عملي ومرفوض. إنّ بقاء اليهودية واستمرارها لا يحتّم الإيمان الأعمى بالشريعة والمعتقدات اليهودية القديمة؛ بل ينبغي الإيمان بالأهداف والمقاصد التي وُجدت تلك المعتقدات لتحقيقها، فحيثما اقتضت الضرورة وضع هذه المعتقدات التقليدية جانبًا من أجل المحافظة على تلك الأهداف، لا ينبغي لليهود أن يتردّدوا في فعل ذلك لحظة واحدة. طبعًا، على الرغم من أنّ التحديث وإرساء النظام الجديد في الحياة اليهودية أهم من مطالعة النصوص المقدسة، ولكن مع ذلك، تبقى المحافظة على شكل من الحياة الممتزجة بالقيم المؤكدة في التوراة تحظى بأهمية خاصة (ص 410ـ411).

لا بدّ من إعادة تفسير وترميم التوراة التقليدية على نحوٍ يطابق جميع المتطلبات الحضارية ليصنع من اليهود أناسًا متحضّرين. لا يمكن للمرء أن يتألّق ويتطوّر ما لم يتناغم ويواكب العالم الذي ينبض بالحياة. إنّ جميع

علاقات الفرد بأسرته والجنس الآخر والأصدقاء والمجتمع والشعب والجنس البشري والعالم ككلّ واحد، كلّها تستبطن الطاقات الكامنة اللّازمة للمواءمة والتناغم الخلاّق والبنّاء. يتيسّر تحقيق هذا المسار في إقامة الروابط والعلاقات، والذي هو متاح لكل يهودي، من خلال الحضارة اليهودية (ص 414).

إنّ مستقبل اليهودية مرتهنٌ بتنوع الإمكانات الروحية ومقبوليّتها، ومن هذا المنظور، فإنّ حياة اليهودي خارج المحلات اليهودية يجب أن تخضع للترميم على صعيد الأساليب الجماهيرية والأخلاق وأوضاعه التعليمية، وأن لا يخشى ذلك قط (ص 415).

البيئة الاجتماعية اليهودية

أـ الأسرة اليهودية

لا ريب في أنّ البيت هو المكان الأصلي الذي يعيش فيه اليهودي؛ إذ يكتسب الأطفال المشاعر والأفكار، ويتعلّمون فيه القواعد الأساسية للحياة المعنوية والثقافية. يتشكل الجزء الأصغر في الحضارة من الرجل والمرأة والطفل، ولا يستطيع الإنسان لوحده تأسيس حضارة. لذلك، فإنّ مشكلة المواءمة بين الأسرة اليهودية وبين الظروف الاجتماعية في عالم الحداثة هي من أبرز المشاكل التي تواجهها اليهودية. لذا، من الضروري أن تتمّ المواءمة من جديد، ليكون التأثير فيها متبادلًا بين الأسرة والحضارة اليهودية. وبالنسبة إلى الأسرة، فمن الواضح هنا أهمية الدور الملقى على عاتق الوالدين لخلق بيئة اجتماعية يهودية في قلب الأسرة، وهذا يحتّم أن يكون الأب والأم كلاهما يهوديين. على اليهودية أن تعي أنّ الزواج بين اليهود وغير اليهود، وهو اتجاه تتزايد وتيرته على ما يبدو، سوف يؤدّي عمليًّا إلى تدمير اليهودية إذا ما خرج عن السيطرة. ولا ينبغي أن تغيب هذه النقطة عن بالنا وهي أنّ استمرار الحضارة ودوام قوّتها يتعرّض إلى اختبار

صعب عندما يرتبط أعضاء مختلف الحضارات بعضهم ببعض، ويؤدّي هذا الارتباط إلى التزاوج ويثمر عن أطفال، والحضارة المنتصرة هنا هي ما يؤول إليها هؤلاء الأطفال. أمّا حل مشكلة زواج اليهود بغير اليهود فيكمن في أن يكون اليهود مفعمين بـالإرادة والعزم على صيانة اليهودية داخل الأسـرة. وبهذه الطريقة لن يكون ثمّة ما يخشاه اليهود من زواجهم بغير اليهود، لأنّهم بعملهم هذا إنّما يوسّعون من دائرة الحضارة اليهودية (ص 416_418).

في نظرتنا إلى الأسرة ينبغي أن نلتفت لنقطة مهمة وهي أنّ اهتمام اليهود بتراثهم سيزداد حين يلحظون التأثيرات الأخلاقية والروحية لليهودية على حياتهم، لكنّهم سيولّون عن اليهودية إذا فشلت هذه الأخيرة في التعاطي مع مشاكلهم الأخلاقية اليومية وإيجاد حلول عملية لهم. والسؤال المطروح هو، كيف تستطيع اليهودية أن تترك مثل هذه التأثيرات على الحياة اليومية؟ من المعلوم أنّ ذلك لن يحدث من خلال الاستغراق في النظريات والأوهـام، ولكن من خـلال إقامة المؤسسات الاجتماعية الضرورية التي تعمل على بلورة هوية الفرد طبقًا لمعتقدات خاصة. في الحقيقة، إنّ الاختلاف الماهوي بين الحضارات ليس مردّه وجود أفكار متباينة؛ بل المؤسسات الاجتماعية المختلفة التي تعتبر الأداة التي تعمل على تطبيق تلك الأفكار (ص 419).

ومن المهم أن نلاحظ أنّ للأسرة صورة طبيعية وأخرى اجتماعية (مؤسسة). على الصعيد الطبيعي، فالأسرة منبثقة عن الغرائز الطبيعية والفطرية للإنسان، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإنّها مؤسسة مهمة للغاية لتأمين الرفاهية الاجتماعية. هنا يبرز سؤال مهم حول دور الأسرة كمؤسسة اجتماعية هو، في عهدة أيّ حضارة سيكون ضبط البيت والأسرة؟ الأمر الواضح أنّ الدولة لا تملك صلاحية المحافظة على البيت، وللقيام بهذه المهمة والمحافظة على حرمة الأسرة ينبغي للدولة أن تنعطف صوب

الحضارات الدينية والتاريخية. وعلى المجتمع اليهودي أن يحافظ على حرمة الأسرة اليهودية وتنميتها، وأن يستشعر المسؤولية إزاء كل ما يتهدّد كيان الأسرة وبقاءها (ص 421_422).

ب_ الكنيس

إنّ البيئة الاجتماعية التي تتشكل من الأسرة والبيت لا تكفي لخلق الحياة والهوية اليهودية، ما يحتّم وجود بيئات أخرى تقوم بهذه المهمة إلى جانب الأسرة، كيما تتحقّق الأبعاد الاجتماعية والثقافية في الحضارة اليهودية والتي لا تجد مجالًا للظهور في محيط الأسرة، وقد يكون الكنيس هو هذه البيئة اليهودية. طبعًا المقصود بالكنيس ليس المعبد الذي تلتئم فيه جموع المصلّين؛ بل كنيسًا حديثًا يتلاءم مع المتطلبات الحديثة. فلم يعد مقبولًا اليوم أن يختصّ الكنيس بالمصلّين فقط؛ إذ يجب أن تتطابق وظائفه مع المقاييس الحضارية، وأن يسعى في أثر الأهداف الثقافية والاجتماعية وطبعًا الدينية أيضًا. إنّ حياة اليهودية كحضارة لا تقتصر على الصلاة والدعاء فقط، وإنّما هي عمل ومثابرة لتلبية المتطلبات الأساسية للبشر في عالم اليوم (ص 425_428).

العُرف الجماهيري

وهو عبارة عن سلوكيات اجتماعية يجسّد الناس عبرها حقيقتهم الاجتماعية، وهذه السلوكيات، بطبيعة الحال، ليست على مستوى واحد، فالعرف الديني يختلف عن العرف الثقافي؛ إذ إنّ الأخير يعنى بالاهتمامات والحياة المشتركة، فيما الهدف الرئيسي بالنسبة إلى العرف الديني هو التأكيد على التجربة الدينية والعلاقات المنبثقة عنها. ومن الجدير بالذكر أنّ العرف والعادات الدينية تمنح الحضارة شخصيتها وهويتها، كما يفعل التاريخ واللغة. هذه العادات والأعراف تمنح الفرد العضو في الحضارة عقلية وفكرًا وإحساسًا خاصًّا يميّزه عن سائر أفراد الحضارات الأخرى،

وهذا ما يفرض ضرورة وجود الطقوس والأعياد اليهودية في اليهودية كحضارة. وبمجرّد أن يفقد الناس أعرافهم وعاداتهم الدينية، تبدأ حضارتهم بالانقراض. طبعًا، لا يوجد أيّ شك في أنّ إصلاح منظومة العادات اليهودية برمّتها بات أمرًا ملحًّا، ولكن قبل البدء بهذا الإصلاح والجهود البنّاءة، يجب النظر إلى اليهودية كحضارة، إن على المستوى النظري أو على المستوى العملي، والدخول في عملية إصلاح العادات اليهودية. من هنا، ينبغي لنا أن نعيد قراءة أهمية الاحتفاليات، وربط مفاهيمها بالاحتياجات الفعلية والسائدة (ص 431ـ 451).

مضافًا إلى العادات الدينية، فإنّ الأعراف الثقافية للمجتمع أيضًا، على الرغم من عدم انبثاقها من التوراة، لها تأثير كبير على تعميق الوعي الذاتي اليهودي والهوية اليهودية، ومن جملتها نشير هنا مثلًا إلى اللغة العبرية والأسماء اليهودية والتقويم اليهودي وأخيرًا الفن اليهودي (ص 451ـ 459).

الأخلاق اليهودية

إنّ التيار الأخلاقي الوحيد الذي يمكنه التكيّف مع روح الحضارة اليهودية هو التيار الأخلاقي الإلهي والنبوي لا التيار الأخلاقي الفلسفي. لا يتصورنّ أحد أنّ الأخلاق نابعة من الواجبات والمحرّمات المنطقية والعقلانية، وأنّها لا تتأثّر قط بالعوامل الخارجية. فلا يمكن أن تنتج حالتان متناقضتان الأخلاق نفسها. لذا، فإنّ تعميم التجربة الماضية لا يمكن أن تجعل من الأخلاق حاضرة وخالدة. فالأخلاق الحية هي مسيرة تولد من رحم ظروف فردية واجتماعية وتستمر على مدى الحياة. وخلال هذه المسيرة نبحث عن نهضة أخلاقية وهوية أخلاقية للحضارة اليهودية لكي نوظّف ما في جوهر اليهودية في التحوّلات الأخلاقية في عالم اليوم. إنّ العادة الاجتماعية المتمثّلة بتلاوة التوراة على الرغم من أنّها أصبحت االيوم

منسوخة ومهجورة، لكنّها تستبطن مثل هذا الكمّ من الطاقة الأخلاقية، فماذا لو تمّ إحياء هذه العادة ومفاعيلها من جديد، لا شك في أنّ روح الأخلاق اليهودية عند اليهود ستُبعث من جديد. لم تكن عادة تلاوة التوراة من منظار التقاليد اليهودية كنشاط علمي؛ بل كنشاطٍ روحيٍّ، وليس هدف هذه التلاوة الكشف عن الحقيقة بل فهم كلام الله، بهذه التلاوة يدرك اليهودي ماذا عليه أن يفعل ليخلّص نفسه، وماذا عليه أن يهيّئ للعالم الآخر. إنّ انتقال الشوق والرغبة الروحية من الماضي إلى الحاضر والوضع الجديد ومضمون الحضارة اليهودية يجب أن يتمّ على أيدي الذين يمسكون بالقيادة العلمية والروحية لليهودية. إنّ الحاجة الضرورية والأساسية في الحالة الراهنة هي إلى إعادة تعليم كبار السن من اليهود (ص 464ـ465).

الفقه والأخلاق

النقطة الأخرى التي تفصل اليهودية عن الفلسفة الأخلاقية أو الفلسفة الدينية هي تأكيد اليهودية على تفسير النظريات الأخلاقية في إطار علمي وقانوني. من الواضح أنّ المؤشّر الحقيقي للحضارة الحية ليس في قدرتها على إسداء النصح والوعظ، وإنّما اقتدارها في الوصايا والواجبات والمحرّمات. وما من شك في أنّ عملية التعليم في المدارس والتعاليم الدينية فقط لا تصنع الهوية الدينية للحضارة اليهودية؛ بل الذي يصنعها هو تطبيق تلك التعاليم ولا يتيسّر ذلك إلّا بالاقتدار التشريعي لليهودية لا بالتعليم اليهودي. إنّ الفرق بين الشريعة (الفقه) وبين الأخلاق هو أنّ الشريعة عبارة عن أخلاق مضافًا إليها عنصر «التأثير الاجتماعي»، ولا يخفى ما لعنصر التأثير الاجتماعي والنتيجة الجمعية من تأثير بالغ الأهمية في تشكل الحضارة (ص 467ـ468).

العدالة الاقتصادية

إنّ ما يعرضه نظام الاقتصاد الفرداني اليوم هو منظومة الإنتاج

والتوزيع والاستهلاك، ويعدّ «النقد» العنصر الأهم فيه، أمّا القيم الأخلاقية والصدق والكذب فهي أمور ثانوية وفرعية لا أهمية لها. والحضارة التي تزعم أنّها حضارة أخلاقية يجب أن تتحرّى المعايير المناسبة المقترنة بالقيم الأخلاقية. على هذه الحضارة أن تتأكد ما إذا كانت المكاسب والحوافز الاقتصادية، والتي هي منشأ العديد من الكوارث والفساد، صالحة لاتّخاذها كمحرّك للجهود الإنسانية. كما إنّ اليهودية تعارض نظرة الاقتصاد المجتمعي الماركسي وطريقة تفسيره للتاريخ، وتعتقد أنّ الله لن يسمح باستمرار هذه الأوضاع الراهنة، فالتاريخ سيؤول في نهاية المطاف لحاكمية الله ومُلكه. وعلى أيّ حال، فإنّ الحل الوحيد بحسب رأي اليهودية الذي يتيح للثقافة أو الحضارة التواصل مع الأوضاع والحياة في وقتنا هذا هو الحل الذي بإمكانه التصدّي للمشاكل الاقتصادية المعاصرة، وتأمين العدالة الاقتصادية في المجتمع على الوجه الأمثل (ص 471_478).

التعليم اليهودي

النقطة المهمة في مسألة تعليم اليهود، وخاصة التعليم في الولايات المتحدة هي انتقال التراث الاجتماعي اليهودي إلى الأجيال اللّاحقة، وإمكان إعادة ترميمه خلال عملية الانتقال تلك. طبعًا لا يخفى أنّ ثمة عراقيل وصعوبات تكتنف هذه العملية في بلد غير يهودي مثل الولايات المتحدة إذ النظام التعليمي فيه يختلف عن نظيره النظام التعليمي اليهودي. المخرج الوحيد لهذه المشكلة هو أن تكون التربية اليهودية راسخة في ذهن الأطفال اليهود، وأن يُزرع في نفوسهم الاهتمام بقيمة الحياة وقدسيّتها. وفي أثناء ذلك سيبرز لدينا سؤال هو: ما هو الهدف الذي يتوخّاه التعليم اليهودي من الحضارة المعنوية اليهودية؟ النقاط الآتية هي أبرز ما يمكن أن يطرح من أهداف للتعليم اليهودي من أجل توسيع قابليات الطفل اليهودي واهتماماته: 1_ المشاركة في الحياة اليهودية، 2_ فهم وإدراك اللغة والنصوص العبرية، 3_ تمثّل النماذج السلوكية اليهودية (الأخلاقية

والدينية)، 4ـ احترام التشريعات اليهودية والتكيّف مع المسارات اليهودية المحرّمة، 5ـ تفعيل المواهب الفنية في إطار تبيين القيم اليهودية (ص 482ـ508).

خلاصة البحث

من الواضح تمامًا التمايز الموجود والهوّة الواسعة بين العالم الذي جاءت منه اليهودية والعالم الذي تعيشه اليوم. فطروحات اليهود عن خلاص الشعب اليهودي والعمل بموجب الإرادة الإلهية لا تستقيم، بأيّ حال، مع أوضاع العالم الحداثي الذي نعيشه. لذلك، لا خيار أمام اليهود لخلاصهم في العالم الآخر، وهو الدافع الذي كان يحرّكهم في الماضي للتمسّك بالتراث الاجتماعي، إلّا اليهودية الخلّاقة والبنّاءة، وهذا يعني، أنّه ينبغي إعادة بناء اليهودية على النحو الذي يتيح لنا الحصول على أفضل ما فيها. وأمام اليهود ثلاثة أشياء لا بدّ من إنجازها للوصول إلى هذه اليهودية الخلّاقة والبنّاءة وهي:

1ـ على اليهود استكشاف اليهودية من جديد، وأن يحيطوا بحقيقتها وجوهرها بشكل تام. عليهم أن يستكشفوا الحياة اليهودية كمًّا ونوعًا، ويتمسّكوا بها. معرفة اليهودية يجب أن تتمّ بوصفها حضارة لا أقل من ذلك، ولا بدّ من تعميق هذه المعرفة في ضمير اليهود وفي بنيتهم الاجتماعية وفي تاريخهم ولغتهم وأدبهم، وفي أسلوب حياتهم الدينية والجماهيرية، في عاداتهم وتقاليدهم، في تشريعاتهم وفنونهم. إنّ اليهودية كحضارة هي نموذج دينامي ونابض للحياة التي تتيح لليهود أداء دورهم المنشود من أجل تحقيق سعادتهم وخلاصهم على أكمل وجه. في الماضي، كان مفهوم الخلاص عبارة عن تحقيق السعادة في الآخرة وعالم ما بعد الموت؛ إذ كانت اليهودية في نظرتها المستقبلية وجوهرها ودوافعها المحرّكة قائمة على فكرة الحياة الآخرة، أمّا اليوم، فإنّ مفهوم

الخلاص أصبح مرهونًا بالفرص التي تُخلق في هذا العالم. يجب أن تكون وظيفة النظام الاجتماعي واللغة والأدب والدين والتشريعات والأسلوب الجماهيري والعُرف والفن على نحوٍ تسمح للشعب اليهودي بتطوير حياته والارتقاء بها. لا يجدر بالحياة اليهودية أن تكون رهينة العقلانية القياسية النظرية البحتة؛ بل يجب عليها أن تجسّد وظيفتها عبر المؤسسات والبنى الرئيسية والأساسية، وأن تعبّر عن نفسها بالأيديولوجيا الخلاقة والمرنة. إنّ السبيل الوحيد الذي يستطيع اليهود من خلاله مواءمة أسلوب حياتهم مع البيئة المحيطة بهم وبالاشتراك مع جيرانهم هو إعادة قراءة وتفسير عقائدهم، واستحداث هيكلة جديدة لمؤسساتهم وتطوير وسائلهم وأدواتهم لإبراز أنفسهم كيهود. وبناءً على هذا، يجب على اليهودية أن تنظر إلى نفسها ليس كدين فحسب بل كحضارة أيضًا (ص 511ـ514). والمؤشّر أو المعيار الوحيد الذي يوضّح فيما إذا كان هذا التغيير المقترح سيكون مفيدًا لليهودية أم لا هو مدى الدعم أو التأثير الذي ستحصل عليه من خلال هذا التغيير لاستمرارها وبقائها، ومن أجل شخصيّتها وفردانيّتها، وكذا، هويّتها العضوية المتّصلة.

2ـ بغية الوصول إلى اليهودية البنّاءة والخلاقة لا بدّ من إعادة تفسير الظروف القومية، وتنظيم الحياة اليهودية من جديد، ويجب أن تكون القاعدة التي تقوم عليها عملية التنظيم الجديد للحياة الاجتماعية اليهودية هي الوحدة القومية، ولا تتأتّى هذه الوحدة بالحدود الجغرافية، كما إنّها ليست وحدة سياسية أيضًا، وإنّما وحدة ثقافية. اليهود شعب عالمي، وبإمكانه تحقيق وظيفة عالمية من خلال وعيه بماضيه، وسعيه إلى مستقبل واحد، وعزمه ومشاركته في تحقيق أهدافه المشتركة. لا بدّ لنظام الحياة اليهودية من أن يشمل جميع النشاطات اليهودية واستدماجها في منظومة واحدة. المجموعات العبادية ستكون بمثابة وحدات داخل هذه المجتمعات، وحدات تشكلها الجماعات اليهودية وتطمح إلى إبراز

يهوديّتها من خلال العبادة المشتركة. وفي هذا السياق، يجب أن توجد وحدات تدعم الجماعات اليهودية الأخرى التي تسعى إلى إبراز هويّتها اليهودية عبر الإبداع في مجالات الأدب والفنون والنشاطات الاجتماعية والاقتصادية. على المجتمع اليهودي أن يسوق الحياة الاقتصادية لليهود صوب أوضاع مثمرة، وتجعل لليهود حضورًا جادًّا في المجالات الصناعية والزراعية. كما وينبغي للمجتمع أن يؤسّس مراكز تناقش المشاكل الدينية والاجتماعية والدراسية وتعمل على حلّها بشكل ودّي وإنساني، مضافًا إلى ذلك يجب أن تتشكل محاكم لليهود لتسجيل حالات الولادة والزواج والطلاق والوفاة في المجتمع اليهودي. والأهمّ من ذلك كلّه في الحياة الاجتماعية اليهودية هو التعليم اليهودي الذي يشمل تعليم الصغار والكبار والمسنّين. وعلاوة على ذلك يجب أن يحظى وضع البرامج والتخطيط للتربية اليهودية للشباب بقدر كبير من السعة والشمولية قياسًا بما كان في السابق.

3ـ ولكي تكون اليهودية بنّاءة، لا بدّ من إحياء التقاليد اليهودية. والحقّ أقول إنّ مستقبل اليهودية متوقّف على تبلور الأيديولوجيا اليهودية لتستدمج القيم الذاتية اليهودية. بيد أنّ المعضلة الأهم في خلق أيديولوجيا يهودية موحّدة وبنّاءة هي التربية العقلية العامة لليهود ليكون بمقدورهم التفكير والعمل بشكل موحّد. أساسًا، إنّ مثل هذه الوحدة غير ممكنة، ولكن مع ذلك يوجد هنا بديل آخر يتمّ على أساسه منح مختلف الأيديولوجيات إجازة النشر والتوسّع. ليس المراد من مفهوم الوحدة وخلق عقلية مشتركة هو أن يكون ثمة تفسير واحد للدين؛ بل إنّ هذه العقلية المشتركة منبثقة عن وحدة ما يتمّ تفسيره وليس التفاسير نفسها. هذا النمط من الوحدة أكثر توحّدًا من أن نصنع نوعًا من العمومية التجريدية المصطنعة.

تبرز معضلة اليهودية عندما نقوم بالتمييز بين الدين الفردي والدين الجماهيري، فالأخير يشمل جميع جوانب الحياة اليهودية بما في ذلك

التشريعات والعادات والتقاليد التي تطرح في ما يتعلّق بعلاقة الفرد بالآخرين. ويُنتظر من الدين الجماهيري أن يتمكن اليهود من إيجاد أمرٍ معنويّ مشترك ومهيمن على جميع مناحي الحياة، بينما يتعلّق الدينُ الفردي بالحياة الفردية لكل شخص والتي يجب أن تكون حرة ومتناسبة مع معتقدات الشخص وحياته. لا بدّ للدين اليهودي كدين جماهيري من أن يُبرز عمليًّا أكبر عدد ممكن من العادات والأعراف اليهودية التي تنسجم مع الظروف. في الحقيقة، لا يمكن أن تكون لنا حياة يهودية دون توظيف الرموز اليهودية في البيت، ودون إقامة مراسم السبت، ودون احتفالات، ودون مراسم الولادة والزواجِ. مع ذلك، فإنّ المراسم والأعراف اليهودية يجب أن تخضع للتغيير شكلًا ودوافعَ بحيث يتمكن اليهود المعاصرون من المحافظة عليها.

وأخيرًا، لا بدّ لنا من التأكيد على نقطة وهي أنّ اليهودية كحضارة ليست شكلًا من أشكال الحقيقة؛ بل شكلًا للحياة. ومن أجل مواصلة الحياة، يجب أن تكون اليهودية معقدة وأن تستوعب بعض القوى والاتجاهات التي تهدّدها وأن تطرح جُميعات (Synthese) جديد ة على مستويات أعلى والارتقاء بها نحو ذرى التكامل (ص 521).



المصادر والمراجع

الكتب

1 ـ آدم متز، **تمدن اسلامى در قرن چهارم**، ترجمة: علي رضا ذكاوتي قراگزلو، ط1، طهران، منشورات امير كبير، 1983م.

2 ـ آرنولد توينبي، **جنگ وتمدن**، ط1، طهران، منشورات علمى فرهنگى، 1994م.

3 ـ ....، **فلسفه نوين تاريخ**، ترجمة وتلخيص: بهاء الدين پازارگاد، منشورات مكتبة فروغي، 1977م.

4 ـ آن ماري شيمل، **ابعاد عرفانى اسلام**، ترجمة وتعليق: عبد الرحيم گواهي، ط1، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1995م.

5 ـ ....، **خوشنويسى وفرهنگ اسلامى**، ترجمة: أسد الله آزاد، مشهد، منشورات العتبة الرضوية المقدسة، 2010م.

6 ـ أحد فرامرز قراملكي، **روش شناسى مطالعات دينى**، ط1، مشهد، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، 2001م.

7 ـ أحمد الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.

8 ـ أحمد صدري، **مفهوم تمدن ولزوم احياى آن در علوم اجتماعى**، ط1، طهران، المركز الدولي لحوار الحضارات، منشورات هرمس، 2001م.

9 ـ أحمد فرديد، **ديدار فرهى وفتوحات آخر الزمان**، إعداد: محمد مدد پور، طهران، منشورات نظر، 2002م.

10 ـ إدريس هاني، **خرائط أيديولوجية ممزقة**، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2006م.

11 ـ إدگار مورن، **درآمدى بر انديشه پيچيده**، ترجمة: افشين جهانديده، ط1، طهران، نشر نى، 2000م.

12 ـ إدوارد هلت كار، **تاريخ چيست؟**، ترجمة: حسن كامشاد، ط2، طهران، خوارزمي، 1972م.

13 ـ ألن راين، **فلسفه علوم اجتماعى**، ترجمة: عبد الكريم سروش، ط3، طهران، منشورات صراط، 2003م.

14 ـ أميد صفي، **كتاب سياست ودانش در جهان اسلام، همسويي معرفت وايدئولوژي در دوره سلجوقي**، ترجمة: مجتبى فاضلي، طهران، معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية، صيف 2010م.

15 ـ باقر ساروخاني، **روش هاى تحقيق در علوم اجتماعى**، ط1، طهران، منشورات ديدار، 2003م.

16 ـ برايان فاي، **فلسفه امروزين علوم اجتماعى: نگرش چند فرهنگى**، ترجمة: خشايار ديهيمي، طهران، طرح نو، 2007م.

17 ـ بولس الخوري، **قراءة للفكر العربي الحالي**، بيروت، المكتبة البولسية، 1999م.

18 ـ پاتريك نولان وگيرهارد لنسكي، **جامعه هاى انسانى: مقدمه اي بر**

جامعه شناسي كلان، ترجمة: ناصر موفقيان، ط2، طهران، نشر نى، 2004م.

19 ـ پول تيليش، **الهيات فرهنگ**، ترجمة: مراد فرهادپور وفضل الله پاكزاد، طهران، منشورات طرح نو، 1997م.

20 ـ پولارد سيدني، **انديشه ترقى تاريخ وجامعه**، ترجمة: حسين أسد پور پيرانفر، ط1، طهران، منشورات امير كبير، 1975م.

21 ـ تشارلز ديفيس، **دين وساختن جامعه: جستارهايى در الهيات اجتماعى**، ترجمة: محمد جواد غلام رضا كاشي، طهران، منشورات ياد آوران، 2008م.

22 ـ تقي آزاد أرمكي، **انديشه اجتماعى متفكران مسلمان از فارابى تا ابن خلدون**، طهران، سروش، 1995م.

23 ـ جواد الطباطبائي، **ابن خلدون وعلوم اجتماعى، وضعيت علوم اجتماعى در تمدن اسلامى**، طهران، منشورات طرح نو، 2000م.

24 ـ جورج ريتزر، **نظريه جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، طهران، منشورات علمى فرهنگى.

25 ـ جوليوس گولد ووليم كولب، **فرهنگ علوم اجتماعى**، ترجمة: فريق من المترجمين، طهران، منشورات مازيار، 1997م.

26 ـ جون ماك كواري، **تفكر دينى در قرن بيستم، مرزهاى فلسفه ودين 1980ـ1900م**، ترجمة: بهزاد سالكي، طهران، امير كبير، 1999م.

27 ـ جون هيرمن رندال، **سير تكامل عقل نوين**، ترجمة: أبو القاسم پاينده، ط2، طهران، منشورات علمى فرهنگى، 1997م.

28 ـ چنكيز پهلوان، **پنج گفتگو**، ط1، طهران، مؤسسة منشورات عطائي، 2003م.

29 ـ حسن حنفي، **ميراث فلسفي ما: بررسى انديشه هاى چپ مذهبى عرب**، ترجمة: فاطمة گوارائى، طهران، نشر ياد آوران، 2001م.

30 ـ ....، **هموم الفكر والوطن والتراث والعصر والحداثة**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 1998م.

31 ـ حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: مجتبى زارعي، قم، بوستان كتاب، 2002م.

32 ـ ....، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، دار نشر الكتاب، 1403هـ.

33 ـ ....، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ/ 1992م.

34 ـ ....، **المبدإ والمعاد**، اهتمام: عبد الله نوراني، طهران، مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة ماك گيل، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984م.

35 ـ حسين بن محمد تقي النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، لبنان، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، 1987م/ 1407هـ.

36 ـ حسين بن مفضل (الراغب الأصفهاني)، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، حلب، المطبعة العربية.

37 ـ حسين نصر، **آرمـان ها وواقعيت هاى اسـلام**، ترجمة: إن شاء الله رحمتي، طهران، منشورات جامي، 2003م.

38 ـ ....، **آموزه هاى صوفيان از ديروز تا امروز**، ط2، طهران، منشورات قصيده سرا، 2003م.

39 ـ ....، **اسلام وتنگناهاى انسان متجدد**، ترجمة: إن شاء الله رحمتي، طهران، منشورات سهروردي، 2004م.

40 ـ .... ، **جاودان خرد**، اهتمام: حسن الحسيني، ط1، طهران، منشورات سروش، 2003م.

41 ـ .... ، **جوان مسلمان ودنياى متجدد**، ترجمة: مرتضى أسعدي، ط5، طهران، منشورات طرح نو، 2005م.

42 ـ .... ، **جوان مسلمان ودنياى متجدد**، ترجمة: مرتضى أسعدي، طهران، منشورات طرح نو، 1994م.

43 ـ .... ، **در جستجوى امر قدسى**، ترجمة: مصطفى شهر آئيني، طهران، نشر نى، 2006م.

44 ـ .... ، **عرفان اسلامى در شرق وغرب**، حوار مع السيد سلمان الصفوي، منشورات سلمان آزاده، 2009م.

45 ـ .... ، **هنر ومعنويت اسلامى**، ترجمة: رحيم قاسميان، طهران، مكتب دراسات الفن الدينية، 1996م.

46 ـ حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، طهران، منشورات امير كبير، 1997م.

47 ـ حيدر الآملي، **جامع الأسرار**، ط2، طهران، الجمعية الفرنسية للدراسات الإيرانية ومنشورات علمي فرهنگى، 1989م.

48 ـ .... ، **جامع الأسرار**، طهران، الجمعية الفرنسية للدراسات الإيرانية ومنشورات علمى فرهنگى، 1989م.

49 ـ داريوش آشوري، **تعريف ها ومفهوم فرهنگ**، طهران، منشورات آگاه، 2001م.

50 ـ .... ، **دانشنامه سياسى**، ط2، طهران، منشورات مرواريد، 1991م.

51 ـ .... ، **ما ومدرنيته**، ط1، طهران، منشورات صراط، 1997م.

52ـ داريـوش شايگان، **افسون زندگی جديد، هويت چهل تكه وتفكر سيار**، ترجمة: فاطمة ولياني، ط2، طهران، منشورات فرزان روز، 2001م.

53ـ دانيال ليتل، **تبيين در علوم اجتماعى**، ترجمة: عبد الكريم سروش، طهران، منشورات صراط، 1994م.

54ـ دومينيك ستريناتي، **مقدمه اى بر نظريه هاى فرهنگ عامه**، ترجمة: ثريا پاك نظر، ط2، طهران، منشورات گام نو، 2005م.

55ـ دوني كوش، **مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعى**، ترجمة: فريدون ويدا، ط1، طهران، منشورات سروش، 2002م.

56ـ رامين جهانبگلو، **تمدن وتجدد**، حوار من إعداد: جمشيد بهنام، ط1، طهران، منشورات مركز، 2003م.

57ـ رضا داوري اردكـاني، **اوتوپي وعصر تجديد**، ط1، دار الساقي، 2000م.

58ـ ....، **تمدن وتفكر غربى**، ط1، طهران، دار الساقي، 2001م.

59ـ رضـوان السيد، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، ترجمة: مجيد مرادي، ط1، طهران، مركز دراسات الإسلام وإيران، (باز)، 2004م.

60ـ روشه گي، **كنش اجتماعي**، ترجمة: هما زنجاني، مشهد، منشورات جامعة فردوسي، فبراير/ شباط، 1988م.

61ـ سليمان عبد الوهاب، **الصواعق الإلهية في الردّ على الوهابية**، دمشق، نشر حراء، 1418هـ.

62ـ سيغموند فرويد، **ناخوشايندهاى فرهنگ در تمدن وناخرسندى هاى آن**، ترجمة: اميد مهرگان، منشورات گام نو، 2004م.

63ـ شارل جيد، **تاريخ عقايد اقتصادى**، طهران، منشورات جامعة طهران، 2001م.

64ـ شاهرخ حقيقي، **گذار از مدرنيته نيچه، فوكو، ليوتار، دريدا**، طهران، منشورات آگاه، 2002م.

65ـ صادق لاريجاني، **محاضرات درس خارج اصول**، الدورة الثانية.

66ـ صدر الدين القونوي، **إعجاز البيان في تأويل أم القرآن**، تحقيق ودراسة: عبد القادر أحمد عطا، مطبعة دار التأليف، 1970م/ 1389هـ.

67ـ عبد الباقي گولپينارلي، **فتوت در كشورهاى اسلامى ومآخذ آن**، ترجمة: توفيق هـ سبحاني، ط1، طهران، منشورات روزنه، 2000م.

68ـ عبد الحسين زرين كوب، **ارزش ميراث صوفيه**، طهران، منشورات امير كبير، 1983م.

69ـ ....، **تاريخ در ترازو**، ط3، طهران، منشورات امير كبير، 1991م.

70ـ ....، **جستجو در تصوف ايران**، ط6، طهران، منشورات امير كبير، 2000م.

71ـ ....، **دنباله جستجو در تصوف ايران**، طهران، منشورات امير كبير، 2001م.

72ـ عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي منذ البداية وحتى القرن الثاني الهجري**، ترجمة: محمود رضا افتخار زاده، قم، مكتب نشر المعارف الإسلامية، ربيع 1996م.

73ـ عبد الرحمن بن أحمد جامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، منشورات مكتبة محمودي، 1957م.

74ـ عبد الـرزاق الكاشاني، **لطائف الأعـلام في إشـارات أهل الإلهام**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1996م.

75ـ عبد الرزاق فياض لاهيجي، **گوهر مراد**، ط1، قم، منشورات سايه، 2004م.

76ـ عبد الرزاق قاشاني، **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**.

77ـ عبد الكريـم القشيري، **الرسالة القشيرية**، ط2، بيروت، دار الجيل، لا تا.

78ـ عبد الكريـم سروش، **فربه تر از ايدئولوژى**، طهران، مؤسسة صراط الثقافية، 1999م.

79ـ عبد الله جـوادي آملي، **شريعت در آيينه معرفت**، ط2، قم، اسراء، 1999م.

80ـ ....، **فطرت در قرآن**، قم، اسراء، شتاء، 1999م.

81ـ ....، **محاضرات تفسيرى**، جلستان برقم 400 و402.

82ـ عبد المجيد شرفي، **اسلام ومدرنيته**، ترجمة: مهدي مهريزي، طهران، منظمة منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 2004م.

83ـ ....، **عصرى سازى انديشه دينى**، ترجمة: محمد أمجد، طهران، منشورات ناقد، 2003م.

84ـ عزت الله رادمنش، **كليات عقايد ابن خلدون دربـاره فلسفه، تاريخ وتمدن**، منشورات قلم، 1978م.

85ـ علي شريعتي، **تاريخ تمدن**، طهران، منشورات قلم، 1980م.

86ـ فخر الدين شـادمـان، **تسخير تمدن فرهنگى**، مطبعة المجلسي، 1947م.

87ـ فرانكلين لوفان بومر، **جريان هاى بزرگ در تاريخ انديشه غربي**،

ترجمة: حسين بشيرية، ط1، طهران، مركز دراسات الإسلام وإيران، 2003م.

88ـ فوكوتساوا يوكيچي، **نظريه ي تمدن**، ترجمة: جنكيز پهلوان، ط2، طهران، منشورات گيو، 2000م.

89ـ كنت تومسون وآخرون، **دين وساختار اجتماعى**، ترجمة: علي بهرام پور وحسن محدثي، ط1، طهران، منشورات كوير، 2002م.

90ـ گيرهارد لنسكي، وجين لنسكي، **سير جوامع بشري**، ترجمة: ناصر موفقيان، طهران، منشورات علمى فرهنگى، 1995م.

91ـ لارنس كهون، **از مدرنيسم تا پست مدرنيسم**، ترجمة: فريق من المترجمين، تصحيح: عبد الكريم رشيديان، طهران، نشر نى، 2002م.

92ـ لوفان بومر، **التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي**، ترجمة: حسين بشيرية، ط2، طهران، مركز دراسات الإسلام وإيران، 2003م.

93ـ لويي بُدن، **تاريخ عقايد اقتصادى**، ترجمة: هوشنگ نهاوندي، ط5، طهران، منشورات مرواريد، 1977م.

94ـ مارتن لينگز، **عارفى از الجزاير**، ترجمة: نصر الله پور جوادي، طهران، منشورات هرمس، 1999م.

95ـ ....، **عارفى از الجزاير**، ترجمة: نصر الله پور جوادي، طهران، المركز الإيراني لدراسة الثقافات، 1981م.

96ـ مانوئيل كاستلز، **عصر اطلاعات، قدرت هويت**، ترجمة: حسن چاووشيان، تنقيح: علي پايا، ط3، طهران، منشورات طرح نو، 2003م.

97ـ محمد إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، ترجمة وتعليق: محمد خواجوي، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1988م.

98 ـ محمد اللاهيجي، **مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز**، منشورات مكتبة محمودي، 1958م.

99 ـ محمد باقر الصدر، **سنت هاى تاريخ در قرآن**، ترجمة: جمال الموسوي، طهران، منشورات روزبه.

100 ـ محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار صادر، لا تا.

101 ـ محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، تعليق وشرح: علي بوملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1995م.

102 ـ محمد تقي مصباح يزدي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن**، ط1، منظمة الإعلام الإسلامي، 1989م.

103 ـ محمد جواد صاحبي، **انديشه اصلاحى در نهضت هاى اسلامى**، طهران، منشورات كيهان، 1991م.

104 ـ محمد حبيب المرزوقي وحسن حنفي، **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، دمشق، دار الفكر المعاصر، 2003م/ 1423هـ.

105 ـ محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1414هـ.

106 ـ محمد حسين الحسيني الطهراني، **مهر تابان** (تكريم وحوارات التلميذ مع السيد محمد حسين الطباطبائي التبريزي)، مشهد، منشورات العلامة الطباطبائي، 1423هـ.

107 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1417هـ.

108 ـ ....، **حاشية الكفاية**، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية.

109 ـ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ط5، قم، منشورات اسماعيليان، 1405هـ.

110 ـ محمد رضا مدرسي، **فلسفه اخلاق**، طهران، منشورات سروش، 1992م.

111 ـ محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.

112 ـ محمد محسن بن مرتضى (الفيض الكاشاني)، **علم اليقين**، ط1، قم، منشورات بيدار، 1998م.

113 ـ محمود روح الأميني، **زمينه فرهنگ شناسى**، ط5، طهران، منشورات عطار، 2000م.

114 ـ مرتضى مطهري، **آشنايى با علوم اسلامى**، ط8، قم، منشورات صدرا، 1992م.

115 ـ ....، **امدادهاى غيبي در زندگى بشر**، طهران، منشورات صدرا، 1993م.

116 ـ ....، **انسان وسرنوشت**، طهران، منشورات صدرا، 1998م.

117 ـ ....، **بيست گفتار**، قم، رابطة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، منشورات اسلامى، 1980م.

118 ـ ....، **سيرى در نهج البلاغة**، طهران، منشورات صدرا، 1994م.

119 ـ ....، **شرح المنظومة**، ط1، قم، منشورات صدرا، 1993م.

120 ـ ....، **عدل الهى**، منشورات صدرا، قم.

121 ـ ....، **فطرت**، ط7، طهران، منشورات صدرا، 1995م.

122 ـ ....، **مجموعه آثار** (دروس الإلهيات من كتاب الشفاء)، قم وطهران، صدرا، 1995م.

123 ـ ....، **مجموعه آثار**، قم وطهران، منشورات صدرا، 1999م.

124 ـ ....، **مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى**، منشورات صدرا.

125 ـ مهدي الحائري اليزدي، **حكمت وحكومت**، ط1، منشورات هادي، 1995م.

126 ـ ....، **كاوش هاى عقل عملى، فلسفه اخلاق**، طهران، مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية، 2005م.

127 ـ مهدي النراقي، **جامع السعادات**، النجف الأشرف، مطبعة النجف، 1383هـ/ 1963م.

128 ـ مهدي فدائي مهرباني، **پيدايى انديشه سياسى عرفانى در ايران، از عزيز نسفى تا صدر الدين شيرازي**، نشر نى، 2009م.

129 ـ مهدي فرشاد، **نگرش سيستمى**، ط1، طهران، امير كبير، 1983م.

130 ـ ميرتشا إلياده، **اسطوره بازگشت جاودانه: مقدمه بر فلسفه اي از تاريخ**، ترجمة: بهمن سركاراتي، 2005م.

131 ـ ناصر فكوهي، **انسان شناسى فرهنگى**، ط1، نشر نى، 2004م.

132 ـ ....، **تاريخ انديشه ونظريه هاى انسان شناسى**، ط2، نشر نى، 2003م.

133 ـ نخبة من المؤلفين، **ببليوغرافيا الأخلاق الإسلامية: عرض تحليلي لتراث المدارس الأخلاقية الإسلامية**، قم، المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، 2006م.

134 ـ نخبة من المؤلفين، **ميراث تصوف**، تنقيح: ليونارد دلويزان، ترجمة: مجد الدين كيواني، ج 1، طهران، منشورات مركز، 2005م.

135 ـ نيل جي سميل سير، **جامعه شناسی اقتصادی**، ترجمة: محسن كلاهچي، ط1، طهران، منشورات كوير، 1997م.

136 ـ والتر ترنس ستيس، **دين ونگرش نوين**، ترجمة: أحمد رضا جليلي، طهران، منشورات حكمت، 2002م.

137 ـ ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، منشورات علمی فرهنگی.

138 ـ هادي صادقي، **عقلانيت ايمان**، قم، طه، 2007م.

139 ـ هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، منشورات جامعة أصفهان، 1994م.

140 ـ هشام شرابي، **روشنفكران عرب وغرب**، ترجمة: عبد الرحمن عالم، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، 1989م.

141 ـ هنري ستيوارت هيوز، **آگاهی وجامعه**، ترجمة: عزت الله فولادوند، ط3، طهران، منشورات علمي فرهنگی، 2002م.

142 ـ هنري لوكاس، **تاريخ تمدن**، ترجمة: عبد الحسين آذرنگ، ط1، طهران، منشورات سخن، 2003م.

143 ـ يان كرايب، **نظريه اجتماعی كلاسيك: مقدمه اي بر انديشه ماركس، فيبر، دوركهايم وزيمل**، ترجمة: شهناز مسمى پرست، طهران، منشورات آگه، 2003م.

المقالات:

1 ـ آرنولد فتشتاين، «**الهيات در عصر فرهنگ تكنولوژيك، مروری بر آرای**

پول تيليش»، ترجمة: مراد فرهاد پور، مجلة ارغنون، العدد الأول، ربيع 1994م.

2 ـ أبو القاسم فنائي، «**عقلانيت سنتى وعقلانيت مدرن**»، مجلة مدرسه، يوليو/ تموز 2005م، العدد الأول.

3 ـ برهان غليون، «**خود آگاهي: نقد درونى فرهنگ وجامعه غرب**»، ترجمة: محمد مهدي خلجي، مجلة نقد ونظر، قم، 2000م.

4 ـ پيتر بيرگر وآخرون، «**تجدد وناخرسندى هاى آن**»، ترجمة: محمد رضا پور جعفري، مجلة ارغنون، العدد 13، خريف 1998م.

5 ـ حبيب الله بابائي، «**بررسى تاريخى انسجام وهويت اسلامى بعد از عاشورا**»، مجلة تاريخ اسلام، العدد 47، خريف 2011م.

6 ـ ....، «**درآمدى بر الهيات عملى در انديشه دينى مدرن**»، مجلة نقد ونظر، العدد 61، السنة 16، ربيع 2011م.

7 ـ ....، «**عزّت نفس وكرامت غير در از خود گذشتگى بازكاوى قربانى كردن خويش وتناسب آن با تعزيز نفس وتكريم ديگران**، مجلة پژوهش هاى اخلاقى، العددان 7 و8.

8 ـ ....، «**كاركردهاى رهايى بخش ياد رنج متعالى در رويارويى با رنج هاى انسان معاصر**»، مجلة نقد ونظر، 2009م، العدد 54.

9 ـ حسين نصر، «**سخنرانى در مجمع بين المللى گفتگوى اسلامى در لندن**»، عنوان الموقع على الشبكة العنكبوتية: (http: //www.intoislam).

10 ـ ....، «**گفتگو: دين ابن عربي عشق است**»، مجلة مهرنامه، العدد 14، أغسطس/ آب، 2011م.

11 ـ راسل إيكاف، «**گفتگو با راسل ايكاف**»، مجلة تدبير، العدد 166.

12 ـ رامين جهانبگلو، «**مفهوم فرهنگ در آيينه جهان امروز**»، مجلة كيان، العدد 19.

13 ـ روبرت سهير وميشيل لوي، «**رمانتيسم وتفكر اجتماعى**»، ترجمة: يوسف أباذري، مجلة ارغنون، العدد 2.

14 ـ رونالد اينگلهارت، «**نوسازى وپسانوسازى**»، مجلة ارغنون، العدد 13.

15 ـ ريتشارد فلهايم، «**آراى فرويد درباره تمدن وجامعه**»، مجلة ارغنون، العدد الثالث.

16 ـ غلام رضا بهروزلك، «**چيستى كلام سياسى**»، مجلة قبسات، العدد 28، 2003م.

17 ـ فاطمة مرادي، «**زن وخلقت**»، خردنامه همشهرى، العدد 83، أكتوبر/ تشرين الأول، 2011م.

18 ـ كاتلين وود وورد، «**هنر وفن، جون كيج والكترونيك وبهبود جهان**»، مجلة ارغنون، العدد الأول.

19 ـ كريستوفر ليش، «**خودشيفتگى در زمانه ما**»، ترجمة: حسين پاينده، مجلة ارغنون، العدد 18، خريف 2001م.

20 ـ گيورگ زيمل، «**پول در فرهنگ مدرن**»، مجلة ارغنون، العدد3.

21 ـ ....، «**تضاد در فرهنگ مدرن**»، مجلة ارغنون، العدد 18.

22 ـ محسن جـوادي، «**نظرية ملا صـدرا دربـاره عقل عملى**»، مجلة خردنامه، العدد 43.

23 ـ محمد جواد لاريجاني، «**چيستى عقلانيت**»، مجلة قبسات، الدورة الأولى، العدد الأول.

24 ـ محمد هدايتي ومحمد علي شمالي، «**جستارى در عقل نظرى وعقل عملى**»، مجلة معرفت فلسفى، العدد 23.

25 ـ محمود تقي زاده داوري، «**الهيات اجتماعى شيعه**»، عددان من مجلة إلهيات اجتماعى، السنة الأولى، العدد الأول، ربيع ـ صيف 2009م.

26 ـ مصطفى ملكيان، روش شناسى در **علوم سياسى**، مجلة علوم سياسي الفصلية، العدد 41.

27 ـ نوربرت إلياس، «**تكنيك وتمدن**»، مجلة ارغنون، العدد 13.

28 ـ نيكولاي برديائيف، «**تمدن وآزادى**»، ترجمة: حكمت الله صالحي، مجلة نامه فرهنگ.

29 ـ هاله لاجوردي، «**درباره تضاد فرهنگ مدرن**»، مجلة ارغنون، العدد 18، خريف 2001م.

المصادر الإنجليزية

1 - Abdul Razak Al-Aidrus & Mohamed ajmal, **Islam Hadhari: Bridging Tradition and Modernity**, International Institute of Islamic Thought and Civilization (istac), 2009.

2 - Anderson Victor, **Pragmatic Theology: Negotiating the Intersections of American Philosophy of Religion and Public Theology**, State University of New York Press, 1998.

3 - Anthony Elliott & Charles Lemert, **The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization**, London and New York, Routledge, 2006.

4 - Brian M. Kelly, «**Practical Theology and Evangelism**», 1999, from http://www.kristenonline.com/download/book/Practical%20 Theology%2Oand%20Evangelism.Pdf.

5 - Charles François, **History and Philosophy of the Systems Science**, http://www.uni-klu.ac.at, 2000.

6 - ...., **Systemics and Cybernetics in Historical Perspective**, Systems Research and Behavioral Science, 1999.

7 - Charles T. Mathewes, **Culture, The Blackwell Companian to Modern Theology**, Gareth Jones (Editor), Oxford: John Wiley & Sons, 2007.

8 - Charles Taylor, **A Secular Age**, Cambridge, Massachusetts, and London: The Bleknap Press of Harvard University Press, 2007.

9 - Charles Upton, **The System of Antichrist Truth & Falsehood in Postmodernism and the New Age**, Sophia Perennis, NY, 2001.

10 - Colin E. Gunton, **The One, The Three and The Many, God, Creation and the Cultural of Modernity**, Cambridge: Cambridge university press, 2004.

11 - David Tracy, **Blessed Rage for Order The New Pluralism in Theology**, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996.

12 - Don S. Browning, **Fundamental Practical Theology, Descriptive and Strategic Proposals**, USA, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

13 - Edwards Paul, **The Encyclopedia of Philosophy**, Vol. 2.

14 - George A. Lindbeck, **The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age**, Philadelphia, The Westminister Press, 1984.

15 - Gerben Heitink, **Practical Theology, History, Theory, Action Domains: Manual for Practical**, Translated by: Reinder Bruinsma. UK: Cambridge, 1999.

16 - Giovanni Miegge, **Gospel and Myth in the thought of Rudolf Bultmann**, Translated by: Bishop Stephen

Neill, John Knox Press, Richmond, Virginian, 1960.

17 - Gordon Lynch, **Understanding Theology and Popular Culture**, USA: Blackwell Publishing, 2005.

18 - Helmut Richard Niebuhr, **Christ and Culture**, USA, Harper San Francisco, Harper Collins, 2001.

19 - Horace M. Kallen, **Secularism is the Will of God**, New York, Twayne Publishers, INC, 1954.

20 - James Davison Hunter, **To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World**, New York, Oxford University Press, 2010.

21 - James Woodward & Stephen Pattison, **The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology**, USA, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.

22 - Jamshid Gharajedaghi, **Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design**, http://www.interactdesign.com, 2004.

23 - Jay W. Forrester, **Counterintuitive Behavior of Social System**, Cambridge, Wright-Allen Press, 1971.

24 - John Milbank, **Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason**, Malden, MA: Blackwell Publishing, 1990-2006.

25 - Jürgen Moltmann, **Theology of Hope**, New York: Harp-

er & Row, Fortress Press (ed), 1993.

26 - Kathryn Tanner, **Theories of Culture**, A New Agenda for Theology, Fortress Press/ Minneapolis, 1997.

27 - Markus Schwaninger, **System Dynamic and the Evolution of Systems Movement**, Systems research and behavioral science, vol. 23, 2006.

28 - Miroslav Volf, **Exclusion and Embrace: A Theological exploration of Identity Otherness, and Reconciliation**, Nashville: Abingdon Press,1996.

29 - Mordecai Kaplan, **Judaism as a civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life**, Jewish Publication Society of America, 1994.

30 - Morris Aschraft, **Rudolf Bultmann**, Word Books, Publisher, Waco, Texas, 1972.

31 - Norbert Elias, **The Civilizing Process**, Oxford, Blackwell, 1984.

32 - Peter L. Berger, **The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**, New York, Anchor Books, Anchor Press/Doubleday, 1980.

33 - Peter L. Berger, **The Homeless Mind: Modernization and Consciousness**, New York, Vintage Books, 1974.

34 - Randy L. Maddox, «**Practical Theology, a Discilpine in Search of Definition**», Perspectives in Religion Studies 18, 1991.

35 - ...., "**Spirituality and Practical Theology: Trajectories toward Reengagement**", Association of Practical Theology Occasional, Spring 1999.

36 - Richard R. Osmer, **Practical Theology An Introduction**, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK, William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

37 - Robert J. Palma, **Karl Barth's Theology of Culture: The Freedom of Culture for the Praise of God**, Pennsylvania, Pickwick Publication, 1983.

38 - Robert W. Cox, **Thinking about Civilizations**, Review of Internationl Studies, 2000.

39 - Rodney J Hunter (ed), **Dictionary of Pastoral Care and Counseling**, 2005.

40 - Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2, 1998.

41 - Rudolf Bultmann, **Jesus Christ and Mythology**, SCM Press, 1966.

42 - ...., **New Testament and Mythology and Other Basic Writings**, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

43 - ...., **What is Theology**? Fortress Press, 1997.

44 - Seyyed Hossein Nasr, "**Religion and Secularism, Their Meaning and Manifestation in Islamic History**", Islamic Life and Thought, Chicago: ABC International, 2001.

45 - Stephen Pattison, **The Challenge of Practical Theology**

قلّما اهتمّ المفكّرون المسلمون بدرس موضوعَي الثقافة والحضارة في التراث الإسلاميّ؛ وذلك بالنظر إلى الطابع الدنيوي الذي يتّسم به هذان الموضوعان. ويندر أن تجد لهما تأثيراً على تركيبة الفكر الفقهي والأخلاقي والكلامي والفلسفي أو حتى العرفاني عند المسلمين؛ الأمر الذي يفسّر وجود مساحات شاغرة كثيرة في المصادر الإسلامية على الصعيد الاجتماعي، إذ لم يُسلّط الضوء على الزوايا الخفيّة والمعقّدة في «الحضارة والثقافة الإنسانيّتين» للتراث الوحياني. بينما نجد أنّ الفكر المسيحي، قد انساق في مواجهة لاهوتية ودينية مع المفاهيم الاجتماعية والعلمانية؛ وذلك بسبب انخراطه في العالم العلماني والعلمانية الغربية بعد عصر النهضة، فسخّر مقولاته ومعطياته باتجاه حل المعضلات الإنسانية. في هذه المقالات التي تتطرق إلى موضوع «الثقافة والحضارة» وعلاقتهما بالفكر الإسلامي والقضايا الدينية، لسنا بصدد طرح نموذج شامل لـ«الفكر الحضاري الإسلامي»... بل نهدف إلى تقديم بحوث نظرية ومطارحات فكرية نستطلع من خلالها التمهيد لدراسات حضارية في موضوعات إسلامية، ودراسات إسلامية في موضوعات حضارية. مضافاً إلى ذلك الكشف عن دراسات مشابهة تتوفّر عليها الثقافات الدينية الأخرى... عسى أن يفيد العلماء والمفكّرون المسلمون من التجارب الفكرية لحملة هموم الدين والإلهيات في إطار الأسئلة المشابهة والأجوبة المتاحة، من أجل أن يحذروا عثراتها ويوظّفوا إمكاناتها حذرًا من تضييع الجهود...

المؤلف

من المقدمة

Dialectic of Thought and work
the Islamic Establishment of the Theology of Civilization

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-614-427-044-8



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا، ط٥ - خلف الفانتزي وُرد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com